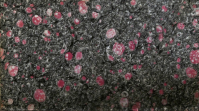
BIBLIOTHECAE
ELECTORALIS
MONACENSIS.
Ch. Wink. del.
Söckler sc. 1779.



Fr. 3648. a.

Digitized by Google

Ph.u. 316-1

<36624575530018

<36624575530018

E

Bayer. Staatsbibliothek

Digitized by Google

Philos. Lexica. pag. 64.

Digitized by Google

Neues

philosophisches allgemeines

Real-Lexikon

oder

Wörterbuch der gesammten philosophischen Wissenschaften

in einzelnen, nach alphabetischer Ordnung der Kunstwörter auf einander folgenden Artikeln.

Aus verschiedenen Schriftstellern gezogen

von

Johann Christian Lossius

Professor zu Erfurt.

Erster Band

Erfurt

bei J. C. G. Rudolphi.

1803.

Digitized by Google

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Digitized by Google

An

Sr. Majestät

Friedrich Wilhelm

den Dritten

König von Preußen.

Digitized by Google

Digitized by Google

Sire,

Ew. Majestät eine Arbeit dieser Art öffentlich zu überreichen, kann nur durch die Begierde nützlich zu seyn, und dadurch des Schutzes Ew. Majestät würdig zu werden, einiger Maaßen entschuldiget werden.

Die großen Unterstützungen, welche Ew. Majestät allen gelehrten Anstalten in allerhöchst Dero Staaten huldreichst angedeihen lassen, beweisen der Welt zur Gnüge, wie sehr Ew. Majestät Künste und Wissenschaften schützen, und wie gut diese gedeihen, wenn Könige sie pflegen.

Wer sollte sich nicht bestreben, mit Aufopferung aller seiner Kräfte, etwas zu Beförderung dieser großen Absicht beizutragen? Zumal da dieses nichts anders heißt, als den Befehlen Ew. Majestät gehorchen.

Aus dieser Ursache hoffe ich, von Ew. Majestät nicht ungnädig angesehn zu werden, wenn ich mich unterstehe, dieses geringe Opfer Ew. Majestät allerunterthänigst zu Füßen zu legen.

Ich bin mit der tiefsten Ehrfurcht

Sire,

Ew. Königlichen Majestät

Erfurt, den 6ten Mai, 1803.

allerunterthänigster Knecht

Johann Christian Lossius.

Vorrede.

Der Verf. findet vor allen Dingen nöthig, die Absicht an zu zeigen, welche er bey diesem Werke gehabt hat. Die Bedingung, unter welcher dasselbe erscheinen konnte, erforderte ein größeres Publikum, als sonst wohl Schriften dieser Art zu haben pflegen. Er dachte sich daher, oder mußte sich vielmehr ein dreifaches Publikum denken; Gelehrte von Metier, Liebhaber,

haber, und Anfänger; jede in ihrer Art. Für Gelehrte vom Metier instructiv seyn zu wollen, würde bei einem Lexicographen arroganten Eigendünkel verrathen. Jeder hat in seinem Fache seine eigene Vorrathskammer, ist mit der Wissenschaft vertraut genug um dasjenige aufzufinden, was er zu wissen verlangt. Aber ein brauchbares Werkzeug sollte sein Buch diesen seyn; was ein Instrument in der Hand eines Künstlers ist, um mit weniger Zeitverlust das bei der Hand zu haben, was man zu wissen wünschet. Der Gelehrte vom Metier, er sey Schriftsteller oder Lehrer, oder stiller, geräuschloser Denker, hat während seiner Arbeit oft Begriffe nötig, die, weil sie eben nicht inder Art seiner Arbeit zu Hauptbegriffen gehören, er nicht selbst erst erfinden mag, und die er aus der Philosophie gleichsam nur zu postuliren braucht. Oft wünscht er die Meinungen älterer und neuerer Philosophen, ohne die Quellen selbst mühsam nachzuschlagen, beisammen zu haben u. s. w. Oft ist der Gelehrte auch nicht Philosoph vom Metier, bedarf aber doch der Philosophie: und welcher Gelehrte sollte sie wohl ganz entbehren können? Diesem sollte gegenwärtiges Werk, als Sammlung brauchbarer Stoffe, gleichsam für den ersten Anlauf dienen, um fremde Kenntnisse zu benutzen, für deren Auffammlung sein Fach und seine anderweitigen Geschäfte, ihm weder Zeit noch Laune verstatten. Für diese aber, der

Ver-

Verfasser muß es gestehen, sind manche Artikel zu weitläuftig, sie sehen mehr einer Encyklopädie, als einem Wörterbuche ähnlich, und gerade in solchen Artikeln, wo eigentliche Gelehrte über zu große Ausführlichkeit klagen dürften, wurde dieselbe für Leser der übrigen Klassen nothwendig, weil es Materien betraf, die gemeinnützlich waren und allgemein verständlich vorgetragen werden konnten, welches nicht bei allen der Fall war. So oft daher diesen der Unwille über den Verfasser anwandeln sollte, muß derselbe sie bitten, zu glauben, daß er in dergleichen Materien nicht sie, sondern andere Leser im Auge gehabt habe; indem er es ohnmöglich über sich erlangen konnte, sich einzubilden, als würde eine solche respektable Klasse seiner Leser, bei weitem die größere seyn. Bei einem so verschiedenen Publikum ist es äusserst schwer, es allen recht zu machen, und der Verfasser ist mehr, als je ein anderer in dem Falle, von welchen Helvetius in seinem Buche sur l'Esprit sagt: „Man nehme ein geschriebenes Buch, von dem man noch kein Vorurtheil hat; gebe dieses an zehn verständige Männer, und lasse einem jeden besonders die Stellen anzeichnen, welche ihnen darinne vorzüglich gefallen (oder nicht gefallen) haben; ich behaupte, ein jeder von ihnen werde verschiedene Stellen unterstreichen; daß, wenn man hernach diese mit dem Geiste und mit der Gemüthsbeschaf-

schaffenheit eines jeden von diesen Lesern vergleichet, man empfinden werde, daß der Geist, so zu sagen, einer Saite ähnlich ist, die durch eine andere ähnlich gestimmte in zitternde Bewegung gesetzt wird. — Man lasse einen Neuton, einen Quinault und einen Machiavell zusammen kommen; man wird sehen, daß wenn sie wechselsweise, aber vergeblich einander, ohne sich zu kennen, ihre Gedanken werden mitgetheilt haben; Neuton den Quinault als einen unerträglichen Reimschmied ansehen, Quinault aber den Neuton für einen Calendermacher halten; alle beide aber den Machiavell, für einen Staatsmann vom Fischmarkte ansehen werden. Und indem alle dreie einander für mittelmäßige Geister gescholten haben, werden sie sich endlich, wegen gleichseitigen erwekten Verdrusses, durch eine ähnliche Verachtung, an einander rächen."

Die zweite Klasse der Leser, welche sich der Verf. dachte, waren nicht mehr jene geweihten Priester der Göttin Philosophie; sondern Liebhaber derselben. Darunter versteht er theils solche, deren Haupt-Studium zwar die Weltweißheit nicht zunächst ist, die aber, wegen ihres Einflusses auf alle übrige Wissenschaften, doch mit dieser Wissenschaft fortgehen müssen; theils solche, welche zu ihrer Aufklärung in Erhohlungsstunden an Philosophie Vergnügen finden. Und in der

That

That glaubte er für diese nicht besser sorgen zu können, als durch ein solches Wörterbuch. Man ist hier überall im Zusammenhange, wo man einen Artikel aufschlägt, und findet doch das nothwendigste und wissenswürdigste beisammen. Da er nicht voraussetzen konnte, daß hier jeder die Bücher bei der Hand habe, welche entweder Fakta erzählen, oder Meinungen der Philosophen enthalten; so glaubt er keinen Tadel zu verdienen, daß er diesen zu gefallen, hie und da kurze Auszüge aus dergleichen Schriften geliefert hat. Es wäre leicht gewesen, die Gedanken anderer Gelehrten durch andere Worte zu entstellen, und hinter drein zu sagen: hiemit stimmet auch dieser oder jener große Mann überein, allein er hielt es für besser, wo es nöthig war, den großen Mann selbst reden zu lassen, mit den nachdrücklichsten Worten, worinne er sich die Sache gedacht hat, damit derjenige Leser, welcher nicht alle Schriftsteller bei der Hand hat, von seinen eigenen Worten, im vorkommenden Falle Gebrauch machen kann. Denn gerade dem Liebhaber erlaubt seine Lage und Verhältnisse am allerwenigsten nachzuschlagen. Was wäre ihm also damit gedienet gewesen, wenn man ihn auf diesen oder jenen Schriftsteller zum Nachlesen verwiesen hätte? welches wohl bei einem Compendium der Fall ist.

Studierenden, denen es sowohl beim Vortrag eines Lehrers, als auch wenn sie bereits die Akademie verlassen haben, um gründliche Wiederhohlung zu thun ist, hoffet er gleichfalls ein Buch in die Hand zu geben, welches ihrer Absicht entspricht. Sie finden hier die Sache mit der dazu gehörigen nöthigsten Litteratur, die sie suchen; bei Hauptmaterien, die Meinungen der Gegner nebst ihren Gründen, und wo es die Sache erfordert, Erläuterungen durch die Geschichte.

Die Eigenschaften, welche der Verf. seinem Werke zu geben sich bestrebt, sind Vollständigkeit, Deutlichkeit und Wahrheit. Die Vollständigkeit bezieht sich sowohl aufs Ganze, als auf einzelne Artikel; daß überhaupt keine Hauptsache, welche wesentlich zu dem Gebiete der Philosophie gehört, übergangen werde, und daß in einzelnen Artikeln ins besondere, so weit es die Grenzen des Artikels gestatten, ohne in andere Artikel zu weit einzugreifen, die Materie zweckmäßig erschöpft werde. Man verstehe ihn hier aber wohl. Es geschieht allerdings oft, daß in einem Art. Begriffe vorkommen, die erörtert werden sollten, wie es z. B. bei einem System geschehen muß. Diese wird man aber unter ihren Rubriken besonders abgehandelt finden, wenn man Belieben trägt, vor- oder rückwärts nach zu schlagen. Es konnte dieses nicht anders seyn, um

unnöthige Wiederholungen zu vermeiden. Hierinne aber liegt zugleich der ganz natürliche Grund, daß der Verf. bitten muß, das Urtheil über diesen Punkt, bis zur gänzlichen Vollendung seines Werks anfzuschieben. Denn da die Materien unter synonymischen Worten vorkommen, so kann es wohl kommen, daß man unter einem Worte das nicht gleich findet, was unter einer andern synonymischen Bedeutung wird gefunden werden.

Die Deutlichkeit war ihm der schwereste Punkt in Sachen der höhern Philosophie, wenn man darunter die Gemeinfaßlichkeit versteht. In solchen Materien, welche ihrer Natur nach, eines gemeinverständlichen Vortrags fähig sind, wird man hoffentlich dieselbe nicht vermissen. Und zum Glück interessiren diese die mehresten Leser. In Sachen der Transcendental Philosophie aber, muß er wenigstens einige Kenntniß der philosophischen, oder wissenschaftlichen Sprache voraussetzen. Die Bemühung, sich hier dem bloßen Liebhaber verständlich zu machen, würde ihm bei diesem am Ende doch den Vorwurf der Trockenheit, und bei Kennern, der ekelhaften Vorkäuung und Weitläuftigkeit zugezogen haben. Bei einigen Vorkenntnissen hingegen, hoffet er auch hier zweckmäßig deutlich gewesen zu seyn. Und da eine Materie oft durch eine andere mit ihr in Verbindung stehenden aufgehellet wird,

ſo wird man durch Vergleichung ſolcher verwandten Artikel die möglichſte Deutlichkeit erhalten.

Unter Wahrheit verſteht der V. die hiſtoriſche. Er hat ſich bemüht durch Anführung der Quellen dieſe Eigenſchaft ſeinem Werke mitzutheilen. Da nämlich, wo er die Meinungen anderer Philoſophen anführen mußte, wird der Leſer jedesmal die nöthigen Belege finden, und wo es auf Interpretation ankam, iſt er den beſten Auslegern gefolgt, mit Anführung ihrer Schriften, wie ſichs geziemet.

In Sachen, wo ſeine Ueberzeugung nicht mit der Ueberzeugung anderer Philoſophen übereinſtimmte, hat er ſich erlaubt, ſeine eignen Gedanken vorzutragen; jedoch immer mit derjenigen Achtung, welche ein Gelehrter auch dem geringſten ſeiner Brüder, geſchweige denn den Sternen erſter Größe ſchuldig iſt. Uebrigens unterwirft er dieſelben der ſtrengſten Prüfung, unter der ſehr billigen Bedingung, daß es weiter um nichts, als um Wahrheit zu thun ſeyn möge.

Es dürfte ein ſolches Werk dermalen um ſo weniger überflüßig ſeyn, da die Philoſophie ſo große Fortſchritte gemacht hat, wovon die Verf. ähnlicher Schriften, nicht einmal die Anfänge dieſer großen Epochen erlebt haben *). Der V. hatte bereits blos zu ſeinem privat-

*) Es wäre zu wünſchen, daß die allgem. Litteratur-Zeitung,

Privatgebrauch mehrere Jahre gesammelt. Diese Sammlung wuchs endlich so sehr heran, daß es ihr so ergieng, wie Livius von dem römischen Reiche sagt: mole sua laborabat; da sie mehr nach den Wissenschaften geordnet war, so wurde das Auffinden der Materien ungemein beschwerlich. Er entschloß sich daher, zu desto bequemerem Gebrauche dieselbe nach Alphabetischer Ordnung einzurichten. Diese Form ist für den leichten Gebrauch die bequemste; allein für den Verf. hatte sie das Unangenehme, daß seine Gedanken nicht nach der Affinität der Materien, sondern nach dem Eigensinne des Alphabets, zu den heterogensten Dingen fortgehen mußten, z. B. Von Cogito ergo sum auf Comet, von da auf Commercium animae et corporis etc. Da er mit einer Art Idiosyncrasie beladen ist, nach welcher er nicht einmal gern Journale liest, in welchen Materien, die mit einander in keiner Verbindung stehen, abgehandelt werden, so mußte ihm dieses um so mehr empfindlich seyn.

Da er in der Folge Gelegenheit haben wird, auf viele bereits schon abgehandelte Artikel zu verweisen; auch nicht alle Buchstaben so fruchtbar an Artikeln sind,

als

Zeitung uns in allen Zweigen der Philosophie so vortreffliche Revisionen schenken möchte, wie wir vor kurzen über die Fortschritte in der empirischen Psychologie und Anthropologie erhalten haben. S. Ergänzugnsblätter Jahrg. 3. Nr. 4. ff.

als die in diesem ersten Bande, und man sich auch nur auf Hauptsachen einschränken wird, so ist die Vielheit der Bände nicht zu fürchten. Bei dem Fleiße der deutschen Philosophen, mit welchen sich zu messen dermalen sich keine Nation unterstehen darf; bei den vielen vortrefflichen Genien, die das verflossene Jahrhundert hervorgebracht hat, bei dem mächtigen Schutze der Großen der Erde und des Friedens, welchen sie uns gegeben, läßt sich noch eine reiche Erndte auch in der Philosophie erwarten, wovon der Nachtrag zu diesem Werke mit leichter Mühe wird können gemacht gemacht. Der Verf. wird sich freuen, wenn er hiermit nur den Saamen zu einer einzigen Aehre ausgestreuet haben sollte.

Staats Bibliothek
München

A.

Man bedient sich häufig der Buchstaben des Alphabets in den Wissenschaften, um Dinge damit zu bezeichnen, damit man sich darunter nicht ein einzelnes, bestimmtes Ding, sondern ein jedes beliebiges Ding denken könne, z. B. das Objekt A. Insbesondere pflegen die Mathematiker und Algebraisten sich dieser Bezeichnungsart zu bedienen, wenn sie die Größen und Verhältnisse derselben, sowohl die bekannten und gegebenen, als auch die unbekannten, welche aus den bekannten allererst gefunden werden sollen, bestimmen wollen, nur mit dem Unterschiede, daß sie die unbekannten und zu suchenden Größen und Verhältnisse durch die Buchstaben X, Y, Z; die bekannten und gegebenen aber, durch alle übrige Buchstaben benennen. Z. B. A : B = C : X, welcher Satz alsdenn so ausgesprochen wird: Das Objekt, oder die Größe A. verhält sich zu der Größe B. wie die Größe C. zu der unbekannten und allererst zu findenden Größe X. Das Zeichen der zwei parallel Striche (=) ist das Zeichen der Gleichheit. Z. B. A = B heißt: die Größe A. ist eben so groß, wie die Größe B. Und da sie es sowohl mit positiven als mit negativen Größen zu thun haben, wovon man die erstern mit baarem Gelde, die letztern aber mit Schulden vergleichen könnte, so pflegen sie jene durch das Zeichen (+) welches plus bedeutet, diese aber durch das Zeichen (—)

welches minus bedeutet, auszudrücken. Z. B. + A — A = O. welches nichts anders, als eine Abschilderung von Nichts ist und heißt: wenn du die Sache A. einmal in der positiven Bestimmung denkst, und das anderemal in der negativen, so behältst du im Gedanken Nichts übrig, denn das wäre eben so viel, als hättest du gesagt: die Sache A. ist da, und sie ist nicht da. Es ist daher obige Formel eine bloße Abschilderung von Nichts. Und hieraus ist in der Folge der Satz des Widerspruchs entstanden, welchen die alten Philosophen so auszudrücken pflegen: Es ist ohnmöglich, daß Etwas zugleich sey, und nicht sey. Wobei aber Kant erinnert, daß man das Wörtchen, zugleich, als Zeitbestimmung weglassen und den Satz so aussagen müsse: Keinem Dinge kommt ein Prädicat zu, welches ihm widerspricht. Crit. der reinen Vernunft S. 151. 152. 153. erste Ausgabe. Hiervon weiter unten. Siehe den Artikel, Widerspruch.

Abdankung.

Natur = u. Staatsrecht.

Man versteht hierunter die Niederlegung eines Amtes, und untersucht dabei, in wie fern dieselbe nach dem Rechte der Natur zuläßig sey, oder nicht. Wenn die Uebernahme eines Amtes sich auf einen vorhergehenden Vertrag gründet, welcher ohne allen Vorbehalt geschlossen worden ist; so steht ein solcher Vertrag der einseitigen Niederlegung entgegen, wenn nicht erhebliche, nicht vorherzusehende Umstände die Erfüllung des Versprechens ohnmöglich machen. Willigen aber beide Theile ein, so versteht sich die Sache von selbst. Ist der Vertrag, nach welchen Jemand ein Amt oder Geschäftsführung übernommen hat, nur auf einen gewissen Zweck und auf eine bestimmte Zeit eingeschränkt, und der Zweck ist erreicht,

reicht, und die Zeit zu Ende; so heißt das keine Abdankung, weder activ, noch passiv, wenn einer oder beide Theile abgehn; sondern die Sache lößt sich von selbst auf, und die Verbindlichkeit geht zu Ende. Hieraus kann beurtheilt werden, ob ein Regent, welcher auf Lebenszeit das Regentenamt übernommen hat, ohne Vorbehalt der willkührlichen Niederlegung, sein Amt gegen die Einwilligung des Volks, ohne erhebliche Ursachen niederlegen könne? Er kann dieses aus dem angeführten Grunde eben so wenig, als die Unterthanen, ohne wichtige und zureichende Ursachen sich seiner Regierung entziehen können. Rechtmäßige Ursachen zur Niederlegung seiner Regierung aber, sind, wenn der andere Theil den gesellschaftlichen Gesetzen zuwider handelt, wenn die bestimmte Zeit der Gesellschaft verflossen, im Fall sein Regentenamt nicht lebenslänglich übernommen worden, z. B. zehnjähriges Consulat, oder wann der Oberherr zur Regierung unfähig ist ꝛc. ꝛc. *). Ein anderes ist, wenn der Oberherr die Regentschaft unter der Bedingung übernommen hat, daß er sein Amt, im Fall einer Verletzung der Fundamentalgesetze oder Capitulationen niederlegen wolle, welches ein commissorischer Vertrag oder Gesetz genannt wird **), wo er alsdenn ex pacto commissorio zur Niederlegung berechtiget ist. Gesetzt aber, es stehe diese Bedingung nicht ausdrücklich im Vertrage, es sey also das commissorische Gesetz nicht vorhanden, und es übertrete der Regent die Fundamentalgesetze oder Capitulationen, so kann er dadurch seine übrigen Majestätsrechte nicht so fort verliehren. Denn durch die Fundamentalgesetze und Capitulationen, wird nur die Ausübung seiner Majestätsrechte eingeschränkt.

*) Höpfner Nat. Recht. §. 147. 209.

**) Daries Jus, Nat. §. 792.

Mithin kann aus einer solchen Uebertretung weiter nichts geschlossen werden, als daß sich der Regent mehrere Rechte angemaßet hat, als ihm sind verwilliget worden. Daraus kann aber nicht gefolgert werden, daß er seine übrigen Rechte dadurch verlohren habe. Folglich kann von der Verletzung jener Fundamentalgesetze und Capitulationen, auf die gänzliche Beraubung aller Majestätsrechte nicht geschlossen werden. Hieraus ist ferner klar, daß ein Dritter, der weder Regent, noch Volk eines bestimmten Staats ist, den Regenten ohne Ursach nicht zur Niederlegung seiner Regierung und Oberherrschaft zwingen könne. Denn dieser Dritte ist keiner von den paziscirenden Theilen, er gehört nicht zum Volke. Mithin kann ihm aus dem Vertrage gar kein Zwangsrecht erwachsen. Auch kann er dieses Recht nicht einmal aus einer vorhergegangenen Volksverletzung erhalten, weil dieses keine Beleidigung gegen ihn ist. Gesetzt nun, es geschieht so etwas doch, wie vieles andere, wovon man lehrt, daß es unrecht sey: so verhält es sich mit einem solchen, zur Niederlegung gezwungenen Oberherrn, wie mit einem Besiegten, welcher einen gerechten Krieg geführt hat, aber der Uebermacht hat unterliegen und einen, ihm nachtheiligen Frieden hat schließen müssen. Er behält sich seine Rechte vor und kann sie bei günstigern Umständen und Zeiten immer wieder geltend machen, ja sogar wegen des zugefügten Unrechts Schadloshaltung begehren *). Die Sache wird etwas verwickelter, wenn man fragt: ob der Oberherr bei Niederlegung seiner Regierung auch zugleich mit für seine Kinder, wenn die Linealsuccession eingeführt ist, niederlegen könne! Da diese gleich mit ihrer Geburt ein jus quaesitum durch das Gesetz haben, so kann dasjenige was der Vater thut, diesem ihren Rechte keinen Nachtheil zufügen; ja wenn sich

*) Schlettwein Nat. Recht. S. 342. 343.

sich der Vater sogar der Worte bedient hätte, daß er für sich und seine Kinder Verzicht auf die Oberherrschaft thue, so können die Kinder dieses ihr Recht wieder fordern oder reclamiren, und das Volk kann das Recht derselben durch seinen Willen unterstützen, theils öffentlich, theils stillschweigend, daß sie keine Anzeige wegen veränderter Willensneigung im Betreff des Successionsrechts machen. Sollte aber auch das Volk eine solche Verzichtthuung auf das Recht der Kinder annehmen und zu seinem Vortheil benutzen wollen, so vermag freilich der Volkswille viel; unterdessen kann dadurch doch die That des Vaters, wenn sie unrecht ist, nicht recht werden. Ja selbst das Volk kommt in den Verdacht der Ungerechtigkeit, wenn es nicht triftige Gründe für ihre veränderte Gesinnung anführen kann. Denn das Recht der Kinder hängt in diesem Fall nicht ab von dem Willen des Regenten, sondern vom Gesetz. Versteht man aber unter Erbreichen solche, die veräußert werden können, und in welchen das Successionsrecht von der Willkühr eines einzigen abhängt: so hat Grotius Recht, wenn er sagt, daß in dem Fall die Kinder ihr Recht zugleich mit verliehren *).

Abduction.

Logik.

Abduktio, welches die Griechen ἀπαγωγη nannten, war bei den Aristotelikern ein Uebergang von einem Satze zum andern, durch deren Vergleichung die Wahrheit eines Schlußsatzes eingesehen werden konnte. Im Grunde war es nichts anders, als was die Neuern Principium reductionis genannt haben. Z. B. Man vergleicht den Zustand des Menschen in der Ohnmacht mit seinem

*) Hugo Grotius de Jure belli et pacis. L. II. C. VII. §. XXVI.

seinem Zustande im Tode, und schließt daraus, daß dieser jenem ähnlich ist.

Abend.

Astronom.

Nimmt man dieses Wort für die Gegend des Himmels, die diesen Namen führt, so ist es derjenige Punkt am Horizont, wo die Sonne und die Sterne, wie man zu sagen pflegt, untergehn. Denn wenn ein Stern am Horizonte erscheint, der vorher unter ihm verborgen war, so sagt man, er gehe auf; so wie er hingegen untergeht, wenn er im Horizonte verschwindet, da er vorher über ihm gestanden. Und da insbesondere derjenige Punkt am Horizonte, welcher von dem Meridian, oder Mittagscirkel 90 Grad entfernt ist, wo die Sterne aufgehen, der Morgen heißt, so wird derjenige Punkt des Horizonts, welcher dem Morgen entgegen gesetzt ist, der Abend seyn. Wenn man nun den Morgen zur Rechten und den Abend zur Linken hat, so zeiget die Mittagslinie vor uns den Punkt im Meridian, den man Mitternacht heißt; hinter dem Rücken aber den Punkt im Meridian, den man Mittag nennet. Wenn die Sonne im Morgenhorizonte erscheint, so werden die umstehenden Körper helle, zu welchen von der Sonne gerade Linien können gezogen werden. Kommt sie nach und nach so hoch, daß sie den Meridian erreicht; so fängt sie in diesem Augenblicke an, sich zum Abendhorizonte zu senken, bis sie endlich in unsern Augen verschwindet. Die Zwischenzeit zwischen Tag und Nacht ist die Abendzeit. Es wird aber nicht sogleich finster als die Sonne untergegangen ist. Das Licht, welches nach Untergang der Sonne über unserm Horizont noch helle macht, wird Abenddämmerung genannt, so wie das Licht, welches vor dem Sonnenaufgang es über unserm

Hori-

Horizonte helle macht, Tagesanbruch heißt. Die Sonne muß wenigsteus 18 bis 19 Grad unter dem Horizonte seyn, wenn die Abenddämmerung aufhören soll. Und wenn der Unterschied zwischen der Höhe des Aequators und der nördlichen Declination der Sonne nicht über 17 bis 18 Grad ist; so muß der Tag die ganze Nacht durch schimmern. S. Wolf Elem. astronom. und Mathem. Lexic. p. 451.

Aberglaube.

Moral u. natürl. Religion.

So wie der Unglaube zu wenig glaubt, so glaubt der Aberglaube, oder Afterglaube zu viel, das heißt, was er nicht glauben sollte. Beides sind Fehler, weil sie dem Vernunftglauben, oder den vernünftigen und also der Vernunft selbst entgegen stehn, ohne welchen die hohen Bedürfnisse der menschlichen Vernunft gar nicht befriediget werden können, indem durchgängige absolute Gewißheit überall, besonders in Hinsicht intelligibeler, übersinnlicher Gegenstände, sowohl ihrer Natur nach, als auch der Natur des menschlichen Erkenntnißvermögens nach, gar nicht erreichet werden kann. Der Mensch muß daher zwar vieles nur glauben, ohne es mit apodiktischer Gewißheit zu wissen, und in sofern ist der durchgängige Unglaube ein Fehler; aber er darf nicht ohne vernünftige Vermuthungsgründe, nicht durch bloße Furcht auf der einen, oder durch Hoffnung auf der andern Seite sein Beifallgeben, oder Verwerfen bestimmen lassen, sonst verfällt er in den Fehler der Leichtglaubigkeit; weil Furcht und Hoffnung keine Bestimmungsgründe der Wahrheit sind, und der Verstand sich durch solche Aftergründe nicht bestechen läßt. Ein solches Fürwahrhalten ist ein bloßer Wahn. Derselbe liegt nun bei jeder Art des Aberglaubens zum

Grun-

Grunde, und beſteht in der Täuſchung, daß man die bloſe Vorſtellung von einer Sache, für die Sache ſelber hält *). So hält man oft dafür, man ſähe in der Dämmerung einen Menſchen, da es nur ein Baum war. „So iſt es bei einem kargen Reichen, ſagt Kant, der geitzende Wahn, daß er die Vorſtellung, ſich einmal, wenn er wollte, ſeiner Reichthümer bedienen zu können, für genugſamen Erſatz dafür hält, daß er ſich niemals ihrer bedient. Der Ehrenwahn ſetzt in anderer Hochpreiſung, welche im Grunde nur die äußere Vorſtellung, ihrer (innerlich vielleicht gar nicht gehegten) Achtung iſt, den Werth, den er blos der letztern beilegen ſollte; zu dieſem gehört auch die Titel- und Ordensſucht; weil dieſe nur äußere Vorſtellungen eines Vorzugs vor andern ſind. Selbſt der Wahnſinn hat daher ſeinen Namen, weil er eine bloſe Vorſtellung (der Einbildungskraft) für die Gegenwart der Sache ſelbſt zu nehmen, und eben ſo zu würdigen gewohnt iſt.“ Woraus denn folgt, daß jeder Aberglaube Irrthum iſt; aber nicht umgekehrt, weil, wie es ſich bald zeigen wird, der Aberglaube praktiſch iſt. Dieſer Irrthum betrifft entweder die Materie, d. i. den Inhalt und die Sache ſelbſt, in der man ſich täuſcht, oder die Form, d. i. die Art und Weiſe der Täuſchung, oder beides zugleich. Denn es findet ſich oft, daß durch Zufall die Sache ſich würklich ſo verhält, wie man ſie zu ſeyn gewähnt hat; indeſſen iſt das doch Irrthum dabei, daß man ſich durch bloſen Schein, und durch Verwechſelung der Vorſtellung mit der Sache ſelbſt, hat beſtimmen laſſen, als wodurch der Verſtand immer negativ beſtimmt werden muß. So hielt ein abergläubiſches Weib einſtmal dafür, ſie hätte ihren Mann todt gebetet, weil er wirk-

*) S. Kant, die Religion innerhalb der Grenzen der bloſen Vernunft. S. 241.

wirklich starb; und eine Andere schrieb das Glück ihres Sohns, der eine reiche Heyrath gethan hatte, seiner Constellation zu, weil in dem Calender desjenigen Jahres, darinne er gebohren war, im Monat May geschrieben stünde: ein Kind in diesem Monat gebohren, wird glücklich seyn in der Heyrath.

So wie nun der Irrthum sowohl theoretisch, als praktisch ist, so wird auch der Wahn theils ein theoretischer, theils ein praktischer seyn, in wiefern nähmlich die Täuschung entweder das bloße Erkenntnißvermögen, oder zugleich auch den Willen des Menschen afficirt. Und da dieser sich hauptsächlich als praktisch beweist, wenn er sich die Erreichung gewisser Zwecke durch gewisse Mittel vorsetzt: so wird sich der praktische Wahn, durch irrige Vorstellung von Mittel und Zwecken in der Willensbestimmung thätig beweisen. Dieses geschieht auf eine zweifache Weise; entweder daß er sich in den Mitteln täuscht, und ungeschickte Mittel, unter dem Schein der Tauglichkeit zu seinen Zwecken wählt; z. B. bei sympathetischen Kurarten; oder daß er sich mit dem Bewußtseyn des Besitzes eines Mittels zu irgend einem Zwecke (ehe er sich jenes noch bedient hat) begnügt, gleich als ob es statt des Besitzes des Zwecks gelten könne, wie z. B. beim geitzenden Wahn. Ein solcher praktischer Wahn heißt nun Aberglaube im allgemeinen Verstande. Bezieht sich derselbe auf natürliche Dinge, so wird er Vorurtheil genannt; bezieht er sich aber anf übernatürliche und religiöse Gegenstände, so ist es religiöser Aberglaube, Religionswahn. Da die Vorurtheile dem Aberglauben so ganz ähnlich, indem sie, wie dieser, ein bloser Wahn sind, und sich nur durch ihren Inhalt unterscheiden; so könnte man sie auch politischen Aberglauben nennen, wenn das Wort, Aberglaube, von den mehresten Schriftstellern nicht in religiöser Bedeutung wäre genommen worden, von welchem Redegebrauch man

ohne

ohne Noth nicht abgehn darf. Das Vorurtheil des Ansehens hält die Auctorität irgend eines großen und berühmten Mannes, oder das Alterthum, oder die Menge der Menschen, die etwas behauptet haben, für ein hinreichendes Mittel Wahrheit zu beweisen. Bei den sympathetischen Kuren, begeht man den Fehler des Erschleichens, daß man etwas für die Ursach hält, die es nicht ist. Wenn die Natur die Wunde heilt; so schreibt man dieses dem verbundenen Instrumente zu, womit man sich verwundet hatte. Bei dem sogenannten Festmachen, soll irgend eine Salbe den Körper vor Wunden schützen. *) So bei Berufskräutern u. s. w. Ueberall herrscht der Wahn von dem Einfluß gewisser geheimnißvollen Kräfte der Natur (den man also selbst nicht kennt) auf gewisse Ereignisse, und man hält die bloße Vorstellung des Zwecks für den Besitz selbst. S. Vorurtheil. Hier ist es uns aber um die Natur des religiösen Aberglaubens zu thun. Cicero macht einen Unterschied unter einem Abergläubigen und unter einem Religiosen. Jene hießen diejenigen, welche Tag und Nacht beteten und opferten, damit ihre Kinder am Leben bleiben, oder eine große Gefahr glücklich überstehen möchten; diese aber, welche alles pünktlich besorgten was zum Gottesdienst gehörte. **) Das betrift aber nur

*) Helvetius Sur l'Esprit. Disc. II. Ch. XIV. führt aus dem Pater Cavazi an: daß unter den Giagues man ohne Strafe seine eigenen Kinder in einem Mörser mit Wurzeln, Oehl und Blättern zerstoßen, sie kochen und daraus einen Teig verfertigen lassen konnte, um sich damit zu schmieren, damit man gegen alle Wunden fest werde.

**) Non philosophi solum, verum, etiam majores nostri superstitionem a religione separauerunt. Nam qui totos dies precabantur et immolabant, ut sui sibi liberi superstites essent, superstitiosi sunt adpellati, quod nomen

nur die Abstammung des Worts. Der Sache nach besteht der religiöse Aberglaube in einer verkehrten Art der Gottesverehrung. *) Diese kann von gedoppelter Art seyn. Entweder wird die wahre Gottesverehrung Etwas, das Nicht — Gott ist, erwiesen und heißt Aberglaube eines falschen Gottesdienstes (Superstitio falsi cultus); oder man glaubt den wahren Gott durch einen falschen Dienst zu verehren, und heißt Aberglaube eines ungebührlichen Gottesdienstes (Superstitio cultus indebiti) **). Nur auf den letztern paßt der Begriff, welchen Kant uns gegeben hat. Er sagt: "Der Wahn, durch religiöse Handlungen des Cultus, etwas in Ansehung der Rechtfertigung vor Gott auszurichten, ist

posta latius patuit. Qui autem omnia, quae ad cultum Dei pertinerent, diligenter retractarent et tanquam relegerent, sunt dicti religiosi, ex relegendo, ut elegantes, ex eligendo, tanquam a diligendo diligentes, ex intelligendo intelligentes. His enim in verbis inest vis legendi eadem quae in religione. Ita factum est in superstitioso et religioso, alterum vitii nomen, alterum laudis. De nat. Deor. L. II. Lactanz aber sagt: Superstiosi vocantur, non qui filios suos superstites optabant (omnes enim optamus,) sed aut ii, qui superstitem memoriam marmorum colunt, aut qui parentibns suis superstites colebant eorum imagines domi, tanquam Deos penates. Institut. diu. L. IV. Cp. XXVIII.

*) Superstitio est ratio Deum colendi ex motivis vel perfectionum divinarum, quae rebus non divinis, vel imperfectionum creaturarum, quae Deo tribuuntur, profecta: unde superstitio complectitur cultum Dei peruersum. Reusch System. metaph. p. 896. Lud. Heinr. Jacob phil. Sittenlehre p. 225.

**) S. Jo. Ger. Vossius de Theol. Gent. L. I. C. III. p. 18. Tob. Pfanner System. Theol. Gent. C. XI §. VIII. p. 302.

ist der religiöse Aberglaube." *) Die wahre Gottesverehrung setzt die Ueberzeugung und den Glauben von dem Daseyn und den Eigenschaften der höchsten Intelligenz und wahren Gottheit voraus, und erfordert zwei wesentliche Stücke: Religiöse Gesinnungen und religiöse Handlungen. Der Inbegriff religiöser Gesinnungen macht den innern Gottesdienst, die innere Religion, der Inbegriff religiöser Handlungen, den äußern Gottesdienst, die äußere Religion aus. Ohne die erste ist die andere todt, ein bloser Hofdienst, bei welchen die pünktlichste und oft ängstlichste Beobachtung geringfügiger religiöser Gebräuche den Mangel des wahren Geistes aller Religion nicht zu ersetzen vermag. Dieser Geist aller wahren Religion ist das Bestreben, alle seine Pflichten auf eine sittliche, moralische Weise, (also weder aus Furcht etwas, dadurch, daß man sie verabsäumt, zu verliehren, noch dadurch, daß man sie ausübt, etwas zu gewinnen oder zu verdienen) genau zu erfüllen. Mithin nicht blos Gott zu dienen, wenn man doch das Wort Dienst beibehalten will; sondern ihm hauptsächlich auf eine moralische Weise, mit Herzensreinigkeit zu dienen. Dieses ist der Vernünftige, Gott wohlgefällige Gottesdienst, welchen sofort der Offenbahrungsglaube unter zwei Hauptgesetze gebracht hat, nähmlich 1) Thue deine Pflicht aus Ehrfurcht und Hochachtung gegen den höchsten Gesetzgeber aller Pflichten, d. i. liebe Gott, und 2) Befördere das Wohl anderer Menschen ohne Eigennutz, d. i. liebe deinen Nächsten als dich selbst. Und, weil man denn das zweite Gesetz, ohne das erste zu erfüllen, nicht beobachten kann auf eine sittliche Weise: so ist dasselbe das Grundgesetz, welches allen Pflichten ihre Einheit verschaft.

Der

*) S. Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Seite 252.

Der Aberglaube hat so viele Formen angenommen, als die Menschen gegen diesen Begriff der wahren Gottesverehrung verstoßen haben. Die erste Art desselben brachte Vielgötterei und Götzendienst hervor. Die alten Griechen verehrten die Sonne, den Mond, die Erde und die Gestirne göttlich. *) Den Neptun, den Castor und Pollux, die Juno, Vesta, Themis, die Grazien und Nereiden bekamen sie aus Lybien. **) Späterhin verehrten sie die Winde und heiligen Thiere. Die Athenienser verehrten anstatt der Minerva eine heilige Schlange. ***) Das Heer der römischen Gottheiten führt Cicero auf. ****) Die Aegyptier verehrten den Ibis, das Crocodill, die Katze u. s. w. wegen des Nutzens, den ihnen diese Thiere verschafften. (Ebendaselbst.) Die Schlauigkeit der Priester benutzte diesen Aberglauben zu ihrem Vortheil, und so wurden nicht allein die Gottheiten, oder vielmehr Götzen vervielfältiget; sondern es entstunden auch die Orakel und die Weissagungen aus den Eingeweiden der Opferthiere und aus dem Flug der Vögel u. s. w. So zogen die Lacedämonier, nach dem Xenophon III. 134 Hist. Grae.) niemals, auch wenn die größte Noth vorhanden war, eher aus ihren Grenzen, als im Vollmond, oder bis sie die Götter durch Opfer versöhnt hatten. Die Lacedämonier thaten, wie Xenophon sagt, während des Krieges ihre Gebete sehr früh, damit sie ihren Feinden zuvorkommen, und den Göttern ihr Anliegen eher vor-

*) S. Plato in Cratyl. p. 258. edit Bipont. Vol III.

**) Herodot II. 50. 53. VIII. 41.

***) Sur le culte de Dieux fetiches. p. 151. und Guasco sur l'usage des Statues und vorzüglich Meiners Hist. de Deo. p. 166. seq.

****) De nat. Deor. L. II.

vortragen, und sie also auf ihre Seite ziehen möchten. (Arnob. B. VII. Lazedämonier.) Als die Tyrier vom Alexander belagert wurden, so zogen sie Ketten um die Statue des Herkules, damit sie diesen Gott abhalten möchten zu dem Feinde überzugehen. (Q. Curt B. IV. K. 3.) Aus den Seneka 12. Brief, können wir schließen, daß diejenigen, welche im Tempel Gelübde thaten, sich gemeiniglich mit dem Küster oder Pedell des Tempels gut verstanden, damit sie nahe zu dem Bilde der Gottheit kämen, und in ihrem Gebete und Gesuche am besten gehört werden könnten. Als Augustus seine Flotte zweimal durch Sturm verlohren hatte, verbot er, daß Neptun mit den andern Göttern im feierlichen Aufzuge herum getragen würde, und glaubte sich dadurch sattsam an ihm gerochen zu haben. (Sueton im Leben Aug. Kap. 16.) Nach des Germanikus Tode, war das Volk auf seine Götter so erboßt, daß es sie in ihren Tempeln steinigte, und ihnen öffentlich allen Gehorsam aufsagte. (Sueton im Leben Kaligula. Kap. 5.)

Ueberhaupt wurden in den damaligen Zeiten weder öffentliche, noch Privat-Geschäfte unternommen, wenn man nicht vorher die Orakel darum befragt hatte. So wurde z. B. Athen durch die Lacedämonier wieder in Freiheit gesetzt, auf Befehl und Anrathen der Pythia, die man vorher bestochen hatte. Und Alcibiades reitzte die Athenienser zum Kriege gegen die Syracusaner durch erdichtete Antworten bestochner Wahrsager. (Plutarch III. 342. 601.) Die Phönizier und Karthaginenser*) suchten durch geschlachtete Menschen Gott zu versöhnen. Alle übrige Nationen, auch die Griechen ahmten diese schreckliche Gewohnheit nach. (Eusebius p. 153.) Bei den Rhodiern wurde dem Saturn jähr-

*) Justin L. XVIII. Hist. C. 6. Porphyr. de abstinentia L. II. §. 55.

jährlich ein Mensch geopfert; zu Chios und Tenedos, dem Bachus, zu Lacedämon, dem Mars. Teucer, der zu Seleucis den Jupiter einem Tempel baute, verordnete Menschenopfer. In Tauris fand eben der Gebrauch statt. Auch in Athen wurden Menschen geopfert. Der große Junius Brutus schafte in Rom die Menschenopfer ab, welche durch den Tarquinius Superbus waren eingeführt worden. Dem Diodor und Strabo zu Folge, waren sie auch bei den Galliern eingeführt. Ersterer sagt, daß die Druiden den, der geopfert werden sollte, in der Gegend über dem Zwergfell mit dem Schwerte gehauen. (Diodor Hist. V. p. 354.) Letzterer aber, daß sie ihn von hinten von einander gehauen. Philo Byblius sagt, es sey unter den Alten ein beständiger Gebrauch gewesen, daß diejenigen, die dem gemeinen Wesen vorgestanden, bei außerordentlichen Unglücksfällen, ihre liebsten Kinder den Göttern hätten opfern müssen, damit sie durch ihr Blut versöhnt würden, und der Untergang des Staats abgekauft würde *). Zu dieser Art des Aberglaubens gehört noch die Verehrung eines guten und bösen Gottes **) Die zweite

*) Lactant: Institut L. I. Carl Schlaeger Dissertat. de Atheniensibus civitatem suam sanguine humano lustrantibus: Macrob. saturnal. L. I. C. 7. Diodor. Hist. V. p. 354.

**) Man hat die Perser beschuldiget, daß sie ein gutes und ein böses Prinzip, Oroman und Osman (Licht und Finsterniß) geglaubt hätten, von welchem erstern das Gute von dem andern aber das Böse in der Welt komme, und welche beide gleich ewig wären. Thomas Hyde aber in Hist. vet. persar. behauptet C. IX. p. 161. daß die Magier nur das gute Princip für ewig, das böse aber für erschaffen gehalten. Indessen stimmt der Manichaxismus, welchen ein gewisser Manes mit unglaublicher Schnelligkeit verbreitete, in

Art des Aberglaubens (Superstitio cultus indebiti) hat sich wiederum unter mancherlei Gestalten gezeigt. Die Menschen verließen nach und nach jene groben Begriffe der Götzenverehrung und erhoben sich zu der Verehrung eines unsichtbaren moralischen Wesens, wozu allerdings der Offenbahrungsglaube, was die Ausbreitung betrift, das meiste beitrug. Da aber der Gottesdienst sowohl religiöse Gesinnungen, als auch religiöse Handlungen erforderte, durch welche letztere die Unterwürfigkeit unter das höchste Wesen ausgedrückt werden sollte, und die durch gewisse Anordnungen einer Kirche festgesetzt werden musten: so blieben die Menschen blos bei der Mitmachung und auch wohl pünktlichen Beobachtung religiöser Cerimonien stehn, und verfielen in den Wahn, als könnte dadurch der Mangel wahrer religiöser Gesinnungen ersetzt, die Gottheit, wie ein Mensch bestochen und ihr Beifall erhalten werden. Auf solche Weise entstund der Afterdienst in der Religion, welcher der wahren Gottesverehrung um so nachtheiliger ist, theils weil er keine Grenzen hat, wegen des äußerlich willkührlich zu erwählenden Mittels, von dem Opfer der Lippen bis zur gänzlichen Aufopferung seiner Person; theils weil er den bessern Lebenswandel und die reine Sittlichkeit hindert; indem solche getäuschte Personen glauben, man hätte vor alle Fälle gesorgt, für jede Sünde ein besonderes Recept in dem Gebrauch solcher blos natürlichen Mittel verordnet, welches nach Belieben so oft wiederholt werden könne, als man für gut befindet, mit Gott Richtigkeit zu machen. Uebrigens mögen diese natürlichen Mittel noch so blendend ausgedacht seyn; fehlt dabei der sittlich-gute

in welchem die Lehre von einem guten und bösen Gott vertheidiget wurde, so sehr mit jener überein, daß man ihn wohl als von den Persern entlehnt, ansehn kann. (Buddei Isagog. in univers. Theol. p. 1024.)

gute, tugendhafte, religiöse Lebenswandel: so ist kein Unterschied unter dem Aberglauben des groben und des verfeinerten Zeitalters. Perikles stirbt mit seinem Gestamen *), d. i. Waffen oder Insignien um den Hals nicht seliger, als der Hottentotte mit den Kühschwanz in der Hand; so wenig der Märtyrer, der sich in der Hauptstadt Cochin von dem Crocodille verschlucken läßt, als jener im Königreiche Martemban, der, wenn der Götze herum geführt wird, sich unter die Räder des Wagens wirft, oder sich, indem er vorbei geführt wird, die Kehle abschneidet, einen Vorzug hat, ob sie gleich beide nach ihrem Tode für heilig gehalten werden **). Wegen des falschen Princips, woraus sie beiderseits entspringen, sind sie einander völlig gleich. Denn beide hegen den Wahn, durch natürliche Mittel auf die Gottheit würken zu können, und lassen den Besitz der Mittel für den Besitz des Zwecks gelten. Daher rührt es aber auch, daß Völker in Hinsicht ihrer Religion für einander ein Gegenstand des Spottes oder gar der Verachtung werden; glücklich mögen noch diejenigen seyn, bei welchen diese vorurtheilige Tugenden wenigstens nur lächerlich sind, oft sind sie barbarisch. Auf der Insel Formosa müssen die Priesterinnen der Juibus, um ihr Amt würdig zu verrichten und die Verehrung der Völker zu verdienen, nach einigen Reden, Verzuckungen, Heulen und Schreien ausrufen: sie sähen die Götter! Wenn sie das geschrien haben, wälzen sie sich auf der Erde, steigen auf das Dach ihrer Tempel, entblößen sich, steigen nackend herunter, und waschen sich in Gegenwart der

*) Meiners Hist. de Deo p. 215. — Pericles ille, qui Atheniensium animos lunae defectu territos ratione et doctrina sanauerat, in atrocissimo suo et ultimo morbo gestamen aliquot collo suo appendi patiebat.

**) Helvet. sur l'Esprit. Chap. XIV.

der Gesellschaft. — — In einem Tempel zu Pegu erzieht man Töchter. Alle Jahre, an dem Feste des Götzenbildes wird eine von diesen Unglücklichen geopfert. Der Priester in feyerlichem Habit entkleidet und erwürgt sie, reißt ihr das Herz aus dem Leibe und wirft solches dem Götzen um die Nase u. s. w. *) Man würde nicht fertig werden, wenn man alle Beispiele anführen wollte, und wir wenden uns nun zu den Ursachen des Aberglaubens.

Wenn es noch wahr ist, daß der Mensch so handelt wie er denkt, wie Ferguson sagt; **) so werden wir ohne Zweifel die letzte Quelle alles Aberglaubens in seinem Erkenntnißvermögen zu suchen haben. Denn jeder Aberglaube ist Irrthum, ob man gleich den Satz nicht umwenden kann, weil Irrthum ein weiterer, Aberglaube aber ein engerer Begriff ist. Nun sind die Ursachen des Irrthums theils innerliche d. i. solche die innerhalb des Menschen angetroffen werden, theils äußerliche, hinfolglich auch des Aberglaubens. Zu den innerlichen gehört theils natürliche Schwäche des gesammten Erkenntnißvermögens, oder auch nur Schwäche einer, oder der andern Erkenntnißkraft z. B. schwache Urtheilskraft bei übrigens guten Talenten; theils eine verkehrte Anwendung der Erkenntnißkräfte. Z. B. wenn man zum Gegenstande seines Wissens Dinge macht, die ihrer Natur und den Grenzen des menschlichen Verstandes nach, nicht gewust werden können. Theils verschiedne Aeußerungen des Begehrungsvermögens, Eigennutz, Leidenschaft, Neigung, Temperament und thörichte Furcht auf der einen, und falsche Hoffnung auf der andern Seite. Es haben zwar die mehresten Schriftsteller die Ursache des Aberglaubens in Etwas gesucht, das

*) Helvetius sur l'Esprit Disc. II. Ch. XIV.

**) Moralphilosophie mit Garves Anm.

das den Willen afficirt, als Furcht und Hoffnung; *) allein dieses mag wohl allenfalls die nächste, aber nicht die letzte Ursach seyn; eben wegen des engen Bandes zwischen dem Kopfe und dem Herzen des Menschen, nach welchem der Wille sich immer nach der Denkungsart richtet. Es beruht hierauf die Erklärung von dem Wachsthum und von der Vertilgung des Aberglaubens. Das Ansehn des grosen Des Cartes soll uns hier nicht blenden, welcher gleichermaaßen alle Ursachen der Irrthümer in dem Willen zu finden glaubte. **) Dem wir aber, wenn es auf Auctoritäten ankäme, den Gassendus entgegen setzen könnten. ***) So läßt sich die Leichtglaubigkeit und Geneigtheit zu dem absurdesten Aberglauben bei Völkern erklären, welche noch in einer gewissen Dummheit, Trägheit und Unempfindlichkeit schlummern, wie die Bewohner des kalten Nordens, und bei andern Völkern, welche unter einem sanftern Himmel an Verstandes-Schwäche diesen gleichen. Darum trift man bei Kindern und Wilden, so wie überhaupt in der alten Welt den Aberglauben am häufigsten an. Sie sind noch zu wenig mit den wahren natürlichen Ursachen, Kräften und Gesetzen der Natur bekannt, daß sie ohne Bedenken zu übernatürlichen Ursachen ihre Zuflucht nehmen, wenn ihr Verstand zu schwach ist, natürliche Ereignisse aus natürlichen Ursachen zu erklären. In der Folge der Zeit benutzten freilich diejenigen, welche aus dem Aberglauben des Volks Vortheil zu ziehen wußten, diese

*) S. Vossius, Pfanner l. c, und Daries phil. Sittenlehre. §. 547. David Hume Natürl. Gesch. d. Relig.

**) Medit. IV, quod voluntas latius pateat intellectu etc.

***) Disquisit. metaphys. Dubitat. III. in Medit. IV, cum in nullam rem voluntas feratur, quam intellectus non praeuiderit.

Gelegenheit, und unterhielten und beförderten denselben absichtlich. So auctorisirte Numa Pompilius seine Gesetze, die er den Römern gab, durch das Vorgeben eines vertrauten Umgangs der Göttin Egeria nach dem Livius B. 1. Und so läßt uns die neuere und neuste Geschichte der Religion, zur Schande der Menschheit tausend Beispiele ähnlicher Art sehn. *) Auf der andern Seite sehen wir bei einer Nation Dämmerung und endlich Licht, wenn durch Policirung und Kultur ihr Verstand nach und nach aufgeklärt wird. Es kann aber auch der Mangel an Urtheilskraft bei übrigens guten Talenten der niedern Seelenkräfte die Geneigtheit zum Aberglauben erzeugen. Es mag nun seyn, daß die Natur sparsam bei einem Menschen mit dem Judicio gewesen ist; oder daß einige mehr Fleiß auf die Anbauung der niedern Seelenkräfte, der Einbildungskraft, des Witzes und der Phantasie verwendet haben; die Höhern aber, den Verstand, die Vernunft und Urtheilskraft öde haben liegen lassen. Solche urtheilen in Sachen der Vernunft, wie stehend gebliebene Kinder, glauben, wie alte Weiber, Hexen und Gespenster, während daß sie in Sachen der Einbildungskraft richtigern Urtheilen des Geschmacks, oder ihrer Kunst folgen. **) Dahin gehören viele Virtuosen, die blos von Dunst und Luft leben. In Gesellschaft richten sie sich nach dem guten Tone aufgeklärter Köpfe. Führt sie aber der Zufall des Nachts auf einen Kirchhof oder unter einen Galgen, so hohlen sie alle Recepte gegen Gespensteranfechtungen mit Angstschweiß

*) Helvetius sur l'Esprit Disc. II. Chap. XIV. Meiners Hist. de Deo. Desselben Grundriß aller Religionen. Home Hist. of Man. II. 302. 409. 12. David Cranz Historie von Grönland.

**) Dieterich Tiedemann Unters. über den Menschen Th. III. 282.

schweiß hervor. Auf diese Art ist es auch begreiflich, wie der ganze Orient ein so fruchtbarer Boden des Aberglaubens gewesen ist, da unter diesem Himmel die Einbildungskraft seiner Bewohner vorzüglich begünstiget wurde.

Zu den äußerlichen Ursachen des Aberglaubens gehört alles, was dem Menschen die erste Richtung zu gewissen Gedanken und Handlungsmaximen geben kann, als Erziehung, Unterricht, Religion, besondere Lebensart und Umgang.

Aus dem Gesagten erhellet zur Gnüge, daß der Aberglaube, als eine Krankheit des Verstandes in umgekehrtem Verhältniß zur Aufklärung stehe, dergestalt, das in dem Maaße, als wahre Aufklärung des Verstandes zunimmt, derselbe abnehme und endlich gar verschwinde und daß man also nicht bei dem Begehrungsvermögen, sondern bei dem Verstande den Anfang zur Ausrottung desselben machen müsse. Denn es liegt überall Irrthum bei demselben zum Grunde, es mag sich derselbe beziehen auf irrige Begriffe von dem höchsten Wesen, oder anf unerlanbte Mittel den wahren Gott zu verehren. Aber ich sage: wie wahre Aufkläbrung zunimmt, so verschwindet derselbe. Denn halbe oder gar falsche Aufkläbrung bedienet sich oft des Mittels zu unreinen Zwecken, verfeinert und beschöniget ihn nur mehr nach der Sitte und Gewohnheit der Menschen, um ihm ein heiliges Ansehn zu verschaffen, damit die Menschen den im Hintergrunde verborgenen Irrthum nicht gewahr werden, oder hinter dieser Schutzwehr denselben anzutasten sich nicht getrauen. Oder, wenn der nur halb und also unächt aufgeklärte Kopf, die Geschichte aller statutarischen Religionen in der Welt, von dem grauen Alterthum bis auf unsere Zeit, nur mit flüchtigem Blick, wie das mehrentheils der Fall bei solchen ist, durchläuft, und den Kern der Religionen mit der Schaale verwechselt, oder beides für eins hält: so geschieht es, daß er

in

in den entgegengesetzten Fehler verfällt und gar nichts glaubt, das Wesentliche der Religion gänzlich verwirft und alle Stützen menschlicher Sittlichkeit und daher entspringender Wohlfarth des Menschen und der Staaten erschüttert, wenns hoch kömmt, Religion nur für ein bloses Gängelband und für einen Zügel des Pöbels hält. *) In einer Seele hingegen, welche weise ist, d. i. richtige Begriffe von Gott und der Natur hat, ihre sittliche Veredlung, als ihre höchste Bestimmung kennt, und sie zu erhalten strebt, dabei wohlwollend und gerecht, das heißt wahrhaft aufgeklärt ist, in einer solchen Seele wird Aberglaube nicht Wurzel fassen können, weil Finsterniß das Licht scheut. Vortrefflich sagt daher Cicero: Die Kenntniß von der Natur aller Dinge entlediget uns vom Aberglauben, befreit von Todesfurcht, verhütet den Unmuth, welcher aus Mißkenntniß und Unwissenheit der Dinge entspringt, als woher oft gräuliche Furcht entsteht, und macht uns auch zu sittlich bessern Menschen. **)

Als negative Bestimmung des Verstandes ist jeder Aberglaube allemal schädlich. Denn die Bestimmung unseres Verstandes ist: Wahrheit denken und, wie Mendelsohn irgend wo sagt, durch Wahrheit denken glücklich zu werden. Der Schöpfer konnte also nicht den Aberglauben, sondern Wahrheit zur Bestimmung der Vernunft machen. So wie nun alles, was den Menschen von seiner wahren Bestimmung entfernt, seiner Ver-

*) Nach dem bekannten: Philosophia obiter libata a Deo abducit: penitus hausta, reducit ad eundem.

**) De finibus L. I. Omnium rerum natura cognita leuamur superstitione: liberamur mortis metu: non conturbamur ignoratione rerum; e qua ipsa horribiles saepe existunt formidines. Denique etiam morati melius erimus.

Vervollkommnung und sittlichen Veredlung entzieht, für ihn ein wahres Uebel verdient genannt zu werden, so werden wir den Aberglauben mit keinem gelindern Namen belegen können. Er ist ein Tyrann über solche Bedaurungswürdige, die er einmal seiner Herrschaft unterworfen hat. Je tiefere Wurzel er geschlagen hat, desto schwerer ist er hernach in der Folge auszurotten. Solche Leute zittern, wenn sie nur von fern her einen verjährten, mit der Kindheit eingesaugten Aberglauben antasten sollen, und fürchten ihrer ganzen Seeligkeit verlustig zu werden, wenn sie nicht fest bei ihrem veralteten Aberglauben halten. Gleich als wenn das Alterthum ihn heiligen und zur Wahrheit machen könnte. Sie opfern oft das Wesentliche in der Religion einen solchem durch Alter geheiligten Aberglauben auf. Woraus man beurtheilen kann, was von der Meinung des Varro beim Augustin de Ciuitat. Dei L. III. C. IV. zu halten sey, welcher behauptet, es sey zuträglich für einen Staat, wenn grose Männer sich einbildeten, daß die Götter sie erzeugt hätten; weil sie dadurch mit dem Muthe zu Empfängniß großer Ideen und ihrer Realisirung begabt würden. *) Wollte man hier die Geschichte zum Beweise anführen, weil die Klügern unter den Völkern fast durchgängig bei Gründung der Staats und Religionsgesetze, das Volk an dem Gängelbande des Aberglaubens geführt hätten: so beweißt dieses, so wahr es auch als historisches Faktum seyn mag, nichts. Und gesetzt, daß man es auch mit der guten Absicht entschuldigen wolls

*) Die Stelle lautet so: utile esse ciuitatibus, ut se viri fortes, etiamsi falsum sit, ex Diis genitos esse credant, ut eo modo animus humanus, velut diuinae stirpis fiduciam gerens; res magnas aggrediendas praesumat audacius, agat vehementius et ob hoc impleat ipsa securitate felicius.

wollte, die sie dadurch zu erreichen gesucht hätten; so verstattet es doch die Vernunft nicht, etwas Böses zu thun damit etwas Gutes daraus entstehe. Aberglauben aus einer Absicht, sie mag seyn welche sie wolle, gründen und unterhalten, heißt den Verstand vergiften, und ein unschädlicher Aberglaube ist ein Widerspruch in sich selbst; weil er jeden Verstand gegen seine Bestimmung d. i. negativ bestimmt. Dadurch fällt zugleich die Meinung derer über den Haufen, welche sagen: Aberglaube als Mittel sey erlaubt, nur nicht als Zweck. Das heißt im Grunde nichts anders, als unerlaubte Mittel sind erlaubt, wenn nur der Zweck gut ist. Noch sonderbarer ist der Behelf, wenn man sich sogar auf Gott beruft, als habe derselbe durch Irrthum die Menschen der Wahrheit näher bringen wollen, weil er doch einmal das Irren von ihrer Natur gänzlich nicht habe trennen können. *) Denn erstlich gebietet eine solche Appellation an Gott aller Philosophie einen Stillestand, und wir sind mit allem Philosophieren am Ende. Zweitens ist es, das Mindeste zu sagen, hart, zu behaupten: Gott habe die Menschen durch Irrthum der Wahrheit näher bringen wollen. Denn ob es uns gleich nicht zukommt, Gott Mittel vorzuschreiben, die er zur Ausführung seiner Zwecke gebrauchen soll: so dürfen wir ihm doch, nach unserem kurzsichtigen Verstande keine andichten, die der Vernunft widersprechen. Es würde ja sonst daraus folgen, daß sich Gott auch des Götzendienstes bedient hätte, als eines Mittels, die Menschen zur Erkenntniß seiner selbst, als des wahren Gottes zu bringen. Wer mag aber dies behaupten!? Drittens ist

*) S. J. Leb. Münnich Beantwortung der Frage: Kann irgend eine Täuschung dem Volke nützlich seyn? 1781.

ist es falsch, daß das Irren von der Natur des Menschen nicht habe getrennt werden können. Nur die Möglichkeit zu irren, ist von endlichen Vernunftwesen unzertrennlich, aber nicht das actuelle wirkliche Irren. Sonst wäre es ja in seinem Wesen gegründet, hinfolglich müßte der Mensch mit zureichenden Gründen irren, fehlen und also auch sündigen, welches widersprechend ist. Alles was man also sagen kann, ist: Gott hat nicht die Menschen urplötzlich, sondern Stufenweis, nach gleichen Schritten der Natur, zu größern Vollkommenheiten geläutert, und ihrer Natur gemäß, sie der wahren Erkenntniß immer näher gebracht. Das Gegenmittel gegen ihre Irrthümer hatte er selbst in sie gelegt; nähmlich ein Gefühl ihrer Irrthümer und Fehler, welches bei den Weisesten der Völker, die an Talenten über andere emporragten, frühzeitiger rege wurde, die ihre bessern Einsichten nach und nach Andern mittheilten, wodurch die Masse des im Umlauf gewesenen Aberglaubens, nicht urplötzlich, sondern allmählig verringert werden mußte, bis die Menschen für den sogenannten Offenbahrungsglauben Empfänglichkeit erhielten.

Der Aberglaube ist ferner der wahren Sittlichkeit sehr nachtheilig. Denn wenn der Aberglaubige blos aus Aberglauben zu guten Handlungen getrieben wird: so ist die Furcht, etwas zu verliehren anf der einen, oder die Hoffnung etwas zu gewinnen, auf der andern Seite die Triebfeder seiner Handlungen. Dadurch aber kann niemals reine Sittlichkeit entstehen. Er handelt nicht aus Pflicht und Ehrfurcht gegen das Gesetz, und seine sogenannten guten Handlungen, haben keinen moralischen Werth. Wenns hoch kommt haben sie nur Legalität, aber keine wahre Moralität.

Hiermit steht auch die Frage in Verbinduug, welche von der Akademie zu Berlin 1780. aufgestellt wurde:

Kann irgend eine Art von Täuschung dem Volke zuträglich seyn? Zwei Schriften erhielten den getheilten Preiß. Die eine von R. Z. Becker, welcher die Frage verneinte, die andere von Friedr. von Castillon, welcher die Frage bejahte, und neun andere erhielten das Accessit, worunter die oben angeführte von J. Lebr. Münnich mit gehört. Beide Meinungen dürften sich wohl vereinigen lassen, wenn man den Aberglauben als religiöse Täuschung an und für sich, wo er niemals zuträglich seyn kann, betrachtet, und wenn man ihn von Seiten seiner Folgen, die zufälliger Weise (per accidens) unschädlich seyn können, und wiederum der Modalität seiner Ausrottung nach ansieht. Dann bekommt aber die Frage einen ganz andern Sinn: ob nähmlich die Ausrottung aller Art von Täuschungen, also auch des Aberglaubens, dem Volke zuträglich sey? Man kann die erste Frage verneinen, die zweite bejahen, und die dritte mit Einschränkung beantworten. Daß die Folgen einer Täuschung zufälliger Weise unschädlich seyn können, lehrt die Erfahrung; aber es ist dieses mehr dem Zufall als der Täuschung selbst zuzuschreiben. Denn diese ist und bleibt Negation, und kann an und für sich nie Realität werden, und folglich nicht Realursache irgend einiger Realwürkungen. Was aber die Ausrottung, besonders verjährter, tief eingewurzelter religiöser Täuschungen betrift; so ist es nicht rathsam, so rasch und ohne vorhergegangene bessere Belehrung dabei zu Werke zu gehn. Denn je tiefere Wurzel sie geschlagen haben, besonders in der Kindheit, desto schwerer ist es in der Folge sie auszurotten. Solche Menschen zittern schon vor dem Gedanken dieselben nur von fern anzutasten, und halten ihn für sündlich, weil sie fürchten, ihrer ganzen Seeligkeit verlustig zu werden, wenn sie nicht fest bei ihrem verjährten Aberglauben halten. Gleich als wenn das Alterthum, oder die Menge, Vielheit und das An-

sehn großer Menschen ihn heiligen und zur Wahrheit machen könne. Sie opfern oft das Wesentliche in der Religion einem solchen verjährten Aberglauben auf. Auch ist die Verspottung oder Lächerlichmachung nicht das Mittel; weil diese zugleich mit auf die Person trift, die denselben hegt. Sondern Belehrung und zwar mit Klugheit und Behutsamkeit. Man gebe solchen Menschen nur richtige Prämissen oder Vordersätze, ohne sich merken zu lassen, daß es auf seinen Aberglauben abgesehn ist und lasse ihm die Schlußfolge selbst bilden, so wird er um soviel früher über den Aberglauben den Stab brechen, jemehr er sich durch ihn mit seiner eigenen Vernunft, und ihren mitgetheilten bessern Belehrungen und Grundsätzen entzweit sieht. Giebt man sie aber nur der Verspottung und Verhöhnung Preiß, ohne bessere Belehrung vorausgeschickt zu haben, so wird dieses entweder Erbitterung zur Folge haben, oder man wird Heuchler bilden, die sich vor dem bessern Publikum zwar verstellen, ins Geheim aber den Aberglauben wie zuvor nähren. Noch unzuverläßiger würde es seyn, wenn man äußerlich durch gewaltsame Mittel oder bei Strafe Aberglauben verbieten wollte. Denn diese sind keine Mittel der Belehrung des Verstandes, und es würde dies eben so viel heißen, als bei Strafe gebieten oder verbieten wollen, was einer denken oder nicht denken solle. Dies gilt aber, wann die Rede vom Volke ist. Außerdem versteht sich es von selbst, daß man in Schriften gegen Gelehrte und Unterrichtete ohne Umschweife und Schonung dieselben direckt und geradezu widerlegen, und, ohne seine Absicht zu verschweigen, das Kind beim rechten Namen nennen müsse. Wir sind dieses der Wahrheit und dem ganzen menschlichen Geschlechte schuldig; indem der Schöpfer ohnmöglich den Aberglauben, sondern Wahrheit zur Bestimmung der Vernunft hat machen können und gemacht hat.

Was die äußerlichen Ursachen des Aberglaubens betrift, so gehört alles dahin, was dem Menschen die erste Richtung zu gewisser Denkungsart und Handlungsweise geben kann, als Erziehung, Unterricht, besondere Lebensart und Umgang mit andern Menschen. In wiefern diese Umstände in des Menschen Gewalt und Willkühr stehen oder nicht, insofern wird er dabei entschuldigt werden können oder nicht, wornach sich die Zurechnung richtet.

Denkt man den Aberglauben in Beziehung auf den Staat: so hat dieses die Veranlassung zu der Frage gegeben: Ob Aberglaube dem State nachtheiliger und schädlicher sey, als Atheismus? Man müßte ein Buch schreiben, um diese Frage, die sehr vielfältige Ansichten erduldet, zu erschöpfen, deren Beantwortung aber beim Lichte besehn, von keiner Erheblichkeit ist. Zum Glück ist schon so viel darüber geschrieben worden, daß es mit Anzeige der vornehmsten Schriftsteller hier genug seyn mag. Bei Erscheinung des Cometen 1680. gab Pet. Bayle heraus: Pensées diverses sur les Cometes, welches Buch der Marquis d'Argens in seiner Philosophie der gesunden Vernunft oft bei ähnlicher Gelegenheit anführt, §. 14. und behauptete §. 133. ausdrücklich: l'atheisme ne conduit pas necessairement à la corruption des moeurs. Diese Behauptung widerlegte Jurieu in seiner Prüfung dieser Schrift unter dem Tittel: courte reveue des maximes de morale et des principes de religion de l'auteur de pensées diverses sur les cometes, und zählt unter andern auch dies mit unter die Irrthümer des Bayles, als bringe die Atheisterei keinen so großen Schaden, als der Aberglaube. Bayle vertheidigte sich in: Addition aux pensées diverses sur les cometes. Unter den Teutschen fand er ein ganzes Heer Gegner. Sekkendorf in seinem Christenstaate in additam. p. 31. Pritius in Dissertat. de Atheismo in se foedo et hum.

ge-

generi noxio Leipzig 1695. Gravius in Dissert. an Atheismus necessario ducat ad corruptionem morum. Rostok. 1697. Abicht in Dissert. de damno atheismi in republica. Löscher in praenotionibus theologicis p. 17. Buddeus in thesibus de Atheismo et Superstitione p. 346. Fabrius in Syllab. scriptor. de veritate religionis christianae K. IX.

Doch hat Bayle noch einen ähnlich denkenden Philosophen, der zugleich eine Stimme in der gelehrten Welt hat, an dem Lord Bako von Verulan, dessen Worte diesen Artikel beschließen mögen. "Praestat nullam aut incertam de Deo habere opinionem, quam contumeliosam, et Deo indignam. Alterum enim infidelitatis est, alterum impietatis et opprobrii. Ac superstitio certe Diuinitatis est dedecus. Quemadmodum autem contumelia superstitionis ingravescit aduersus Deum; ita et periculum maius ab illa incumbit hominibus. Atheismus non prorsus convellit dictamina sensus, non Philosophiam, affectus naturales, leges bonae famae desiderium; quae omnia, licet religio abesset, morali cuidam virtuti externae conducere possunt. At superstitio haec omnia deiicit, et Tyrannidem absolutam in animis hominum exercet. Itaquae Atheismus turbas in republica raro ciet — at superstitio compluribus regnis et rebus publicis ruinae fuit. vid. op. omn. serm. fidel. XVII. p. 1166 Francof. Man vergleiche hiermit David Humes Abhandlung über Aberglauben und Enthusiasterei.

Abgötterey.

Moral u. nat. Theolog.

Der vernünftige Glaube gebietet nur ein höchstes, unendliches moralisches Wesen anzubeten, d. i. als Gott zu verehren. Die Abgötterei setzt an die Stelle dieses höch-

höchsten moralischen Wesens etwas das Nicht — Gott ist, und besteht daher in der Anbetung und göttlichen Verehrung eines Wesens, das nicht Gott ist. Ein solches Wesen heißt ein Abgott, Aftergott, Idol. Die höchste Intelligenz, der wahre Gott kann und will seine Ehre keinem andern geben, weil sie keinen von ihm erschaffenen Dinge zukommt, bei Ermangelung der höchsten Eigenschaften, um deren willen ihm allein die höchste Verehrung gebührt. Deswegen soll der Mensch keine andern Götter neben ihm haben. Der bloße Natur-Mensch konnte zu der reinern und ausgebreitetern Idee von dem Unaussprechlichen, wie sie jetzt unter uns, wenigstens unter den Weisen, im Umlauf ist, ohne höhere Leitung, deren sich die Ebräer und Christen rühmen, nicht anders als mit Zeitverlust und spät gelangen. Es setzte dieselbe einen reichen Vorrath von Vorerkenntnissen und Stärke der Vernunft voraus, bis auf welchen Grad sie sich noch nicht erhoben hatten. Und ich glaube nicht zu viel zu sagen, wenn ich behaupte, daß selbst diejenigen Weisen unserer Zeit, die Gott innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft betrachtet, und in dieser Lehre ein helleres Licht, als ihre Vorgänger aufgesteckt haben, es wenigstens in geheim sich selbst gestehen werden, daß sie ohne Winke des Christenthums nicht würden jene Höhe erreicht haben. Man darf sich daher gar nicht wundern, daß Abgötterei beinahe die ganze alte Welt eingenommen hat. Und noch weit schwerer zu erlangen war bei ihnen die Vernunftüberzeugung von der Einzigkeit Gottes. Der kluge Heerführer der Israeliten aus Egypten, welches Volk in den vierzig Jahren ihrer Gefangenschaft durchaus verwildert und mit Egyptischer Abgötterei angesteckt war, hatte daher nichts Angelegentlicheres, als durch ein statutarisches Gesetz die Einheit Gottes zu gebieten, und bei Strafe des Todes allen Götzendienst zu verbieten; weil es viel

zu spät bei ihnen würde gewürkt haben, wenn er ihnen erst alle nöthigen Hülfsquellen und Vorerkenntnisse hätte beibringen sollen, wodurch sie durch sich selbst diese große Wahrheit einzusehn, uud sich selbst Rechenschaft von dem Warum dieses Glaubensartikels hätten geben mögen. Es war das Fundament seiner ganzen Theokratie. Weiterhin und vielleicht bei der zweiten und dritten Generation, nachdem der Staat vollkommen organisirt war, konnte den zurückgebliebenen Mängeln in einer solchen Erkenntniß nach und nach abgeholfen werden. Wer die Nothwendigkeit bedenkt, in welcher dieser Gesetzgeber zu der damaligen Zeit sich befand, der wird sich wohl hüten, ihn deswegen, daß dieses Gesetz, als Resultat, so wie die übrigen alle, seinem Volke als Glaubensartikel, um sie zu glauben und zu befolgen hingab, als auch die Art der Sanktion, in Anspruch zu nehmen. Er mußte sie wie Unmündige behandeln, denen man in ihrer Minderjährigkeit des Verstandes, die bloßen Resultate eines statutarischen Kirchenglaubens mittheilt, bei welchen sie, bei reiferen Jahren, das Edle, Große und Erhabene, ja mit der geläuterten Vernunft Uebereinstimmende, von willkührlichen Zusätzen unterscheiden lernen.

Läßt man die Geschichte der Völker vor seinem Blicke vorüber gehen, so sieht man bald, daß der Eigennutz der Menschen und die daraus entstehende Furcht für irgend einer unangenehmen Lage in seinem Zustande, so wie das Verlangen nach glücklichen Ereignissen die Quelle aller Abgötterei ursprünglich gewesen ist. Die natürlichen Ursachen unglücklicher Ereignisse waren ihnen noch unbekannt, so wie jene des Wachsthums der Früchte, der Wärme, des Lichts, der Winde, des Meeres u. s. w. Ohne sich in eine tiefere Untersuchung einzulassen, schuf ihre Einbildungskraft für alle Weltbegebenheiten gewisse Vorsteher und Vorsteherinnen,

nen, und übertrug ihnen die Obsorge derselben. Die Sinnlichkeit versah diese Geschöpfe ihrer Einbildungskraft mit Körpern. Daher heilige Steine, Bäume, Pflanzen und Thiere die sie anbeteten, und ihre Gunst zu erschmeicheln suchten, damit sie ihnen wenigstens nicht Schaden zufügen möchten. Und da die Gestalt eines Menschen die vollkommenste war, so versahen sie nun ihre Gottheiten mit menschlichen Körpern, zugleich aber auch mit menschlichen Bedürfnissen, Begierden und Leidenschaften. Daher der Anthropomorphismus. Sie suchten sie nun, nachdem es die Umstände erforderten, bald durch Opfer und Geschenke zu bestechen, bald durch Heulen und Schreien und besondere Klagelieder zum Mitleid zu bewegen, oder durch der Thiere und Menschenblut ihre Rache abzukühlen. Gerade so wie der sinnliche Mensch mit seines Gleichen zu thun gewohnt ist. Daher der Bilderdienst. Jedes Volk hatte einen besondern Gott, der nicht der Allvater aller Menschen; sondern nur sein Gott, der Gott eines Mannes, Stammes oder Geschlechts war. Das war nun noch ein besserer Anlaß sich seinen Gott zuzueignen. Man konnte ihn nun besitzen. Er nahm einen Platz im Hause ein, und er wurde nun buchstäblich ein Haußgott, der Gott eines Mannes oder einer Familie. Seine Gegenwart und seine Würksamkeit wurde nun auf den Ort seines Aufenthaltes eingeschränkt. Er wurde nun bald der Beschützer, bald der Rathgeber dessen der ihn gewählt hatte. Der Gott des Jägers und des Soldaten wurde der Gott der Jagd und des Krieges, und mußte sich, wie sein Anbeter durch kriegerische Tugenden hervorthun. Der Gott der Hirten sorgte für die Heerden; und der vom Ackersmann, wurde der Freund des Feldbaues und der fruchtbaren Zeiten. *) Diese verschiedenen Gottheiten muſten nun

*) Dans chaque temble il y a deux figures en relief, ou deux

nun auch ihre Bedienten haben, welche theils den Cultus anordnen, theils durch welche sie ihre Wünsche an die Götter bringen und ihr Schicksal von ihnen erfahren konnten. Der Eigennutz der heidnischen Priester benutzte solche Gelegenheiten. Sie wußten sich das Ansehn eines genauern und vertrautern Umgangs mit den Göttern zu geben. Und so entstunden die Wahrsagungen und Orakul. *) Jedoch schimmerten mitten in diesen Finsternissen einige Stralen des Lichts hervor, die Verständigern sahen den Priesterbetrug ein und die Betrachtung der Natur leitete sie auf die Erkenntniß eines höchsten Wesens, dem sie aber andere geringere Gottheiten unterordneten; weil sie nicht begreifen konnten, wie einer

deux statues de boucs noirs, devant lesquelles ils font toujours bruler du bois de certaines arbres du païs, qui sent fort bon. Ils ont aussi dans leurs temples des figures de grands serpens, qu' ils adorent, et outre cela chaque particulier en a d'autres dans sa maison, par exemple des figures de tipurons et les Chasseurs d'autres figures, conformes a la nature de leur chasse, et ainsi des autres. Augustin de Larates Conquête du Pérou L. I. Ch. 4.

*) Bei den Grönländern hießen die Wahrsager Angekok. Ein solcher citirt erst einen großen Geist Torngak genannt, welcher mit großem Geräusch erscheint, aber im Eingange des Hauses stehen bleiben muß. Mit diesem bespricht sich der Angekok über das, was der Grönländer zu wissen verlangt. Man hört deutlich zwei verschiedene Stimmen, eine drausen und eine drinnen. Die Antwort ist allezeit sehr dunkel und verwirrt. Die Zuhörer erklären einander die Meinung, und wo sie nicht darüber einig sind, bitten sie den Torngak, daß er dem Angekok deutliche Antwort gebe. Kommt dieselbe nicht, so muß alsdenn die Antwort, wie das Orakel zu Delphis erklärt werden, und giebt dem Angikok hinlängliche Ursach sich zu entschuldigen, wenn seine Wahrsagung nicht zutrift. David Cranz Hist. von Grönland. Th. I. 270.

ner allein die großen Weltbegebenheiten besorgen könne. *) Die Weisesten unter den Völkern urtheilten daher selbst, daß die Göttererdichtung ihren Ursprung von körperlichen Dingen, wegen ihres Nutzens und wohlthätigen Einflusses genommen habe. Nach Art der Menschen habe man ihnen gewisse Gestalten, ein gewisses Alter, Kleider und Zierrathen beigelegt, sie in zweierlei Geschlechter eingetheilt, sie Hochzeiten halten und Verwandschaften hervorbringen lassen. Die Dichter und sonderlich Homer hätten sie mit allen menschlichen verworrenen Leidenschaften und Begierden vorgestellt, und die Kriege, die sie unter sich geführt, ihre Wunden, Klagen und Trauergesänge, ihre wollüstigen Ausschweifungen, ihren Ehebruch uud ihre fleischlichen Vermischungen mit den Menschen, so wie ihren Ursprung und Untergang gesungen **) Es ist schwer, sich zu überreden, daß sie selbst alles geglaubt, was sie als Dichter sangen. Und der scharfsinnige Aristoteles urtheilet hierüber so: Die alten Dichter hätten, weder den Himmel, noch den Ocean, noch das Chaos, noch die Nacht; sondern allein den Jupiter für den Urheber aller Dinge gehalten. ***) Dieser Meinung pflichtet auch Eduard von Cherbury bei, wie wohl aus andern Gründen. Die Heiden, sagt er, hätten alle nur einen höchsten Gott verehrt, den sie aber nach der Verschiedenheit ihrer Sprache, mit andern Namen belegt hätten. Die Seeligkeit dieses höchsten Wesens habe es aber, nach ihrer Meinung nicht verstatket, daß sich dasselbe mit Sorgen und Bes

*) Cherbury de rel. gent. p. 4. ed. Amstelaedam. 1700. Cranz H. v. Grönland 255.

**) Cicero II. de nat. Deor. 28. Plato de republ. L. II. 247. edit bipont.

***) Metaph. L. N.

Beschwerlichkeiten aus der Regierung der Welt abgäbe, und es habe daher diese Dinge denen Untergottheiten, dem Himmel und den Gestirnen übergeben, und sie zugleich unter die Aufsicht gewisser nothwendiger und unwandelbarer Gesetze gethan, nach denen sie nun desto pünktlicher dieses alles besorgen müßten. Ueber die willkührlichen Handlungen und Geschäfte der Menschen, wären die Heroen, als Richter und Mittler gesetzt, die, wegen ihrer Verdienste, im Himmel wären aufgenommen worden. An sie müsten die Menschen ihre Gebete richten und ihnen Opfer auf Anrathen ihrer Priester bringen. Damit endlich die Zwittergötter, Dämonen, Hausgötter u. s. w. ihnen nicht Schaden zufügten, so müsten auch diese durch Opfer und durch einen gewissen Cultus verehrt werden. Daher die Eintheilung, in Deos supercaelestes, caelestes und subcaelestes. Das Abergläubische in dieser Religion schiebt Cherbury auf Rechnung der Priester. Seine Gründe aber sind nicht hinreichend und machen mehr seinem Herzen als seinem Verstande Ehre. Eben dieser Meinung, in Betreff der Abgötterei der Egyptier, waren Cudworth und Jablonsky, welche sich überredeten, daß unter denen alten Egyptiern der Cultus des einigen Gottes wäre eingeführt gewesen. Gegen welche aber Meiners das Gegentheil beweist und nach Moses, Herodot, Plato: Diodor, Strabo u. a. mit unwidersprechlichen Gründen darthut, daß sie bis auf die Herrschaft der Griechen und Römer, außer der Sonne und dem Monde, die schändlichsten Thiere und unzählige Bilder in Thierischen und menschlichen Gestalten, nicht aber ein göttliches Wesen als Weltschöpfer verehrt hätten. *)

Die Folge hieraus ist, daß der Eigennutz der Menschen die entfernte, die Furcht und Hoffnung aber

*) S. Meiners Hist. de Deo. p. 23. 24.

die nächste Ursach der Abgötterei war, und wenn man noch weiter gehen will, so wird man ihre Quelle in dem Mangel der nöthigen Kenntnisse und in der Eingeschränktheit des Verstandes der alten Völker suchen müssen. Daß aber fast unter jedem Volke sich einige frühzeitiger, als andere einer bessern Einsicht genähert haben, mag, außer der Geschichte der Griechen und Römer, noch das Beispiel jenes Grönländers nach des glaubwürdigen David Cranz Th. I. 255. beweisen, und man kann annehmen, daß es bei jedem andern Volke, nur mit Veränderung der Umstände, gleiche Bewandniß gehabt hat. Man erlaube mir die eigenen Worte des Geschichtschreibers herzusetzen. „Es wunderte sich einmal jemand in einer Gesellschaft von getauften Grönländern, (nachdem man ihre Sprache gelernt hatte) wie sie doch ehedem so unverständig und ohne Nachdenken hätten dahin leben können? Hierauf versetzte einer: Es ist wahr, wir sind unwissende Heiden gewesen und haben nichts von Gott gewußt. Wer hätte es uns auch sagen sollen, ehe ihr gekommen seyd? Du mußt aber nicht glauben, daß kein Grönländer darüber nachdenkt. Ich habe oft gedacht, ein Kajak (Bogen) mit den dazu gehörigen Pfeilen entsteht nicht von selbst, sondern muß mit Mühe und Geschicklichkeit von Menschenhänden gemacht werden, und wer es nicht versteht, der verdirbt leicht etwas daran. Nun ist der geringste Vogel viel besser, als der beste Kajak, und niemand kann einen machen. Der Mensch ist noch weit künstlicher und geschickter, als alle Thiere. Wer hat ihn gemacht? Er kömmt von seinen Eltern und diese kommen wieder von ihren Eltern her. Aber wo kommen denn die allerersten Menschen her? Sie sollen aus der Erde gewachsen seyn. Aber warum wachsen denn nun nicht mehr Menschen aus der Erde? Und woher ist dann die Erde, das Meer, Sonne, Mond und Sterne entstanden? Nothwendig muß jemand

seyn

seyn, der das alles gemacht hat, der immer gewesen ist und nicht aufhören kann. Derselbe muß unbegreiflich viel mächtiger, geschickter und weiser seyn, als der klügste Mensch; er muß auch sehr gut seyn, weil alles was er gemacht hat so gut und uns so nöthig ist. Ja wenn ich den kennte, den wollt ich recht lieb haben und in Ehren halten. Aber wer hat ihn gesehen und gesprochen? Niemand von uns Menschen. Es kann aber doch Menschen geben, die etwas von ihm wissen; die möcht ich gern sprechen. So bald ich also von euch zum erstenmale vom dem großen Wesen gehört habe, so hab ichs gleich und gern geglaubt, weil ich so lange darnach verlangt hatte."

Hierher gehört die Meinung des Home. Nach ihm wurden die Menschen weder durch Betrachtung der Natur und der großen Weltbegebenheiten, noch durch die Furcht, als welche eine ganz unzureichende Ursach sey, auf den Gedanken von dem Daseyn eines Gottes gebracht. Er nimmt daher ein angebohrnes Gefühl von der Gottheit als ein wesentliches Stück der menschlichen Natur an, in welchem der Grund zur Andacht und das Pflicht-Gefühl zugleich mit enthalten sey. Zur Einschärfung der Pflicht sey der Grund zur Andacht zu einem Stück unserer Natur gemacht worden. Daher stimmten alle Menschen in der Verehrung höherer Wesen überein, so verschieden sie auch in der Art des Gottesdienstes selbst seyn möchten. Die Vorstellung, sagt er, die wir verantwortungsfähige Wesen haben, entsteht aus einem andern Stück dieses Gefühls von der Gottheit. Wir erwarten Beyfall von Gott, wenn wir recht thun; und wir befürchten Strafe von ihm, wenn wir eines Verbrechens schuldig sind, wovon auch die verborgensten Vergehungen, die kein sterbliches Auge sieht, nicht ausgenommen sind. Von was für einer andern Ursache, als von dem Glauben eines höhern Wesens

sens, als eines Rächers des Bösen kann diese Furcht herrühren? Diese Furcht, wenn sie unmäßig ist, setzt das Gemüth in Unordnung, und macht, daß ein jeder ungewöhnlicher Unglücksfall eine Strafe zu seyn scheinet, die von einer unsichtbaren Hand herrühret. „Und sie sprachen unter einander: Das haben wir an unserm Bruder verschuldet, daß wir sahen die Angst seiner Seele, da er uns flehete, und wir wollten ihn nicht hören; darum kömmt nun diese Trübsal über uns" (1. Mos. 42.) Fragt man ihn nun, wenn auch seine Hypothese einstweilen dahin gestellt bliebe, ob denn ein solches Gefühl Gewißheit von dem würklichen Daseyn einer Gottheit hervorbringen könne: so antwortet er: eben so gut, als unsere übrigen Sinne und der Mensch kann sie nicht verwerfen und wenn er auch ein Zweifler wäre.*)

Allein Home widerspricht sich einmal selbst. Kurz zuvor hatte er gesagt: „es ist ein gewöhnlicher Fehler in Schlüssen, daß wir nach dem, was wir in uns selbst fühlen, von andern urtheilen, und führt, um dieses zu beweisen, ein Beispiel von einem Volke in Siberien an, als ein treffendes Gemählde von jedem wilden Volke im natürlichen Zustande; aus Lorenz Lange Beschreibung einer Reise von Petersburg nach Peckin im Jahr 1715. Dieses Volk heißt die Woguitzoi. Sie wurden auf Befehl des Fürsten Gagarin, des Gouverneurs dieser Insel getauft, und man fragte sie nach ihrem Gottesdienste, ehe sie die christliche Religion angenommen hätten und sie sagten: Sie hätten einen Götzen, der auf einem Baume hienge, vor welchem sie niederfielen, die Augen aufhüben und mit lauter Stimme heulten. Da sie gefragt wurden, ob sie bei dem Aufheben ihrer Augen gen Himmel wüßten, daß daselbst ein Gott sey, der alle Hand-

*) Heinr. Home Vers. über die Geschichte des Menschen. Th. II. 214. 215. 213.

Handlungen und sogar die Gedanken derselben wüßte: so hätten sie schlechtweg geantwortet, daß der Himmel zu weit über ihnen sey, um zu wissen, ob daselbst ein Gott sey oder nicht, und daß sie weiter keine Sorge hätten, als sich Essen und Trinken anzuschaffen. Man legte ihnen eine andere Frage vor: Ob sie denn jetzt nicht mehr Zufriedenheit in dem Dienste des lebendigen Gottes hätten, als sie ehemals in der Finsterniß der Abgötterei gehabt; so antworteten sie: wir sehen eben keinen großen Unterschied und wir bekümmern uns eben nicht viel um solche Sachen. — — Wo war denn also bei diesem Volke das Gefühl einer Gottheit — —? Gleichwohl soll es so originell seyn, daß man annehmen könne, daß bei jedem andern Volke es der nähmliche Fall sey. Auch darf er sich nicht darauf berufen, daß dieses Gefühl erst müsse in die Sphäre seiner Würksamkeit durch äußerliche Veranlassungen gesetzt werden, so wie man etwa beim Gesicht den Lichtstrahl abwarten müsse, ehe das wirkliche Sehen entstehen könne; denn sie waren sogar getauft und nach der Taufe so gefühllos, wie vor derselben. Zweitens beweist er sein Gefühl der Gottheit aus weiter gar keinen Gründen, als blos daher, weil weder die Furcht noch die Naturbetrachtung die Menschen auf den Gedanken eines Gottes habe bringen können; welches aber sehr unzureichend ist. Drittens wird dadurch der Knoten nicht gelößt, sondern zerhauen, wenn man bei jeder unerklärbaren Seelenwürkung zu einem dunklen Gefühl seine Zuflucht nimmt. Das Pflichtgefühl hat zwar einigen Schein; aber gewiß ist es bei Wilden nichts anders, als ein unreines, eigennütziges Gefühl, welches am Ende auf Hoffnung zu gewinnen, oder Furcht zu verlieren hinaus lauft, wenigstens getraute ich mir nicht, jene reine und ausgearbeitete Idee eines Gefühls reiner moraliſcher Pflicht zu beweis

weisen, die Home auch nicht im Sinne hatte. Viertens behauptet man dadurch, wenn man sagt, die Furcht hat die Menschen zu dem Gedanken von dem Daseyn Gottes geleitet, nicht, daß aus jener dieser Gedanke oder diese Ueberzeugung hervorgegangen sey, diesem kann freilich die Furcht nicht geben, so wenig als die Eigenliebe oder der Eigennutz: sondern sie war nur eine Veranlassung, die Menschen zum Nachdenken zu bringen, Wesen höherer Art zu vermuthen. Dieses beweisen ja unzählige Thatsachen, daß die Wilden denen bösen Dämonen geopfert, damit sie ihnen nicht schaden möchten.

Ferguson hält die Meinung von Vielheit der Götter für eine Ausartung des uriprünglichen Begriffs von Gott *) Und Garve erklärt ihn so: „Der erste natürlichste Begriff von Gott, war der Begriff von Einem Gott. Mehrere Nationen hatten diesen Begriff, aber unter einem andern Namen. Sie theilten diese einander mit und dadurch bekam er das Ansehn eines ganz andern Dinges. Sie wußten diese Begriffe nicht zu vereinigen, und machten so viel Götter, so viel mal der Begriff von einem einigen Gott von verschiedenen Menschen in verschiedenen Umständen, und auf verschiedene Weise war gedacht worden. Garve setzt aber hinzu: „Ich weis nicht, ob dieses historisch wahr ist; wenn wir von dem Menschen reden, der sich ganz selbst überlaßen ist, und giebt uns darüber seine eigene Vermuthung. Nähmlich der erste Gedanke eines Menschen, und den man als gleich alt mit dem Menschen ansehn kann, wäre der: es müssen unsichtbare Wesen seyn, die auf eben die Weise wie die Menschen denken und han-

*) S. Fergusons Moralphilosophie S. 110. vergl. mit Garveus Anmerk. S. 366. bis 370.

handeln, von welchen die Erscheinungen der Natur herkommen. Diesen Gedanken von einem unsichtbaren Wesen erneuerten sie, so oft solche Erscheinungen sich wiederholten. Aber ob es das nähmliche Wesen sey, welches sie sich vorher gedacht hatten, oder ein eigenes, das konnten sie ohne Zweifel nicht bei sich ausmachen, oder vielleicht dachten sie auch nicht dran. — Sie gaben also zwar der Sonne, den Planeten, den Bäumen, den Ströhmen, verschiedene Namen von Gottheiten, aber es war doch immer nur ein Begriff den sie dabei hatten. — Zur Ehre der Menschheit wäre zu wünschen, daß sich die Sache so verhalten hätte. Allein es scheint, daß man hierbei aus unserm gegenwärtigen Zustande der bessern Erkenntniß von Gott, zu viel überträgt, in jenen Zustand der Menschen, da sie noch roh und unwissend waren, wodurch denn wohl eine Vermuthung entsteht, der man aber eben so viel andere entgegen setzen kann, wobei noch immer die Frage übrig bleibt, ob sich es auch würklich so verhalten habe.

Was die hierher gehörige Litteratur betrift, so haben außer Thomas Gale ad Iamblichum de myster. Aegyptior. Stillingfleed in origine sacr. nou. postumis. Voßius de theol. gentil. et physiologia christiana. Pfanner Systema theol. gentil. purioris. Abraham Roger eröffnete Thür zum Heydenthum. Paulus Stokmann elucidatio Deor. Dearumqne gentilium variaeque idololatriae. Peter Jurieu in hist. eritica dog. mat. et cultum bonorum malorumque in ecclesiis ab Adamo usque ad Christum receptorum. Jo. Seldenus de Diis Syris, unter den Neuern hier eine vorzügliche Stelle, David Hume. Vier Abhandlungen aus dem Englischen übersetzt. 1759 und in denselben die erste: Die natürliche Geschichte der Religion. Erster Theil seiner vermischten Schriften. Meiners

ners Versuch über die Religionsgeschichte der ältesten Völker besonders der Egyptier. Göttingen. 1775. Friedrich Victor Leberecht Plessing Memnomium oder Versuche zur Enthüllung der Geheimnisse des Alterthums. Th. I. Absch. II. 429. ff.

Abprällungswinkel.

Physic.

Heißt derjenige Winkel, welchen ein Körper beschreibt, wenn er von einem andern Körper abspringt, auf welchen er war gestoßen worden.

Abscheu.

siehe Begierde.

Absicht.

Metaph. u. Ethik.

Absicht, Zweck, Bestimmung, (Finis, Scopus, Intentio) sind Worte, welche in dem gemeinen Redegebrauch als gleichgeltend gebraucht werden, ob sie gleich, genau zu reden, einigen Unterschied zulassen. Zweck überhaupt ist dasjenige, warum eine Sache da ist; der Gebrauch, welcher von ihr gemacht wird, oder gemacht werden soll. So ist das Auge zum sehen, das Ohr zum hören gemacht. Ein lebloses und unvernünftiges Wesen kann sich aber seine Bestimmung, oder dasjenige, warum es da ist, nicht vorstellen, daher sagt man auch nicht, daß es seinen Zweck beabsichtige, ob es gleich einen solchen hat. Das Wort Absicht wird daher eigentlich nur von verständigen Wesen gebraucht, welche bei ihren Handlungen, die sie mit Freiheit unternehmen, sich etwas gewisses vorgestellt haben, das sie zu Stande brin-

gen wollen. Jede Abſicht ſetzt daher ein vernünftiges Weſen voraus, das einen Begriff von einem Gegenſtande hat, und, daß dieſer Begriff als der Grund der Möglichkeit dieſes Gegenſtandes gedacht werde, ſo daß der Gegenſtand gar nicht möglich ſeyn würde, wenn nicht deſſen Begriff als ſeine Urſache vorhergegangen wäre. Dies nannten die Alten Causa finalis Endurſache. Da nun ein vernünftig freyes Weſen, wenn es als ſolches handelt, ſich durch denken zu Handlungen beſtimmt, dieſes aber nach gewiſſen Geſetzen geſchehen muß; ſo kann man ſagen: Abſicht iſt dasjenige, was die Würkſamkeit eines Vernunftweſens zur Wirklichmachung einer Sache beſtimmt. So verſchieden nun die Menſchen nach ihren Meinungen, Temperament, Lieblingsleidenſchaften, Alter, Geſchlecht und Stand ſind, ſo verſchieden ſind auch ihre Zwecke, d i. unbeſtimmbar. Die Philoſophie und beſonders die Sittenlehre der Vernunft aber ſoll den Menſchen Leitung geben, in der vernünftigen Wahl ſeiner Zwecke, da ſie als Theil der praktiſchen Philoſophie ihm die Frage beantworten ſoll: Was ſoll ich thun? Sie muß daher die verſchiedenen Arten der Zwecke ordnen. Und da ſind ſie denn ihrer Form nach theils allgemeine wenn ſie für alle und jede gelten. So ſagt man z. B. die allgemeine Menſchenbeſtimmung d. i. allgemeiner Zweck für die ganze Menſchheit iſt, Menſchenveredlung. Theils ſpeciell, wenn ſie nur für einige gelten. Sie heißen poſitive, wenn ſie die Wirklichwerdung einer Sache zum Objekt haben; negative, wenn die Vernichtung eines Dinges durch ſie begehret wird. So iſt z. B. der Zweck eines Gebäudes ein poſitiver, nähmlich die Sicherheit und Bequemlichkeit, die Entkräftung des Feindes im Kriege ein negativer Zweck. Ein Zweck, der nicht von andern abhängt, oder eingeſchränkt wird, heißt abſolut, unbedingt. Z. B. die Sittlichkeit. Sonſt, relativ und bedingt. Z. B. Man lebt

nicht

nicht um zu eſſen, ſondern man ißt, um zu leben. Die bedingten Zwecke hangen von gewiſſen, beſondern Bedingungen der Subjecte ab. Die unbedingten aber ſind mit der Natur der Vernunft weſentlich verbunden. So hat der Gelehrte, der Kaufmann, der Soldat jeder ſeinen beſondern Zweck. Gleichwohl da ſie alle Menſchen ſind, ſo müſſen ſie alle unter demjenigen Zwecke ſtehen der aus dem Weſen eines vernünftigen Geſchöpfs fließt. Muß ein Zweck nothwendiger Weiſe begehrt werden, ſo iſt es ein nothwendiger; ſonſt ein zufäliger Zweck. Z. B. Erhaltungsmittel auf der einen und Schönheit und Auszierung auf der andern Seite. Wenn ein Menſch ſich zum Zweck macht, die ſittliche Güte ſeines Willens, d. i. nie anders zu handeln, als das ſittliche Geſetz es von ihm fordert, ſo iſt dieſer Zweck der reine formelle Zweck; beachſichtiget er aber blos den Gegenſtand ſeines Begehrens, ohne auf die Art und Weiſe zu achten, wie derſelbe erhalten werden möge, ſo iſt ſein Zweck empiriſch, materiell. Z. B. Ein Kaufmann kann blos den Gewinn bezwecken, unangeſehn ob er ſich dabei um die ſittliche Güte ſeines Herzens bringt. Er handelt alſo aus einem empiriſchen materiellen Zweck. Schränkt er aber den Zweck zum Gewinn durch den reinen formellen Zweck der Sittlichkeit ein, ſo macht er dieſen durch einen in der Erfahrung gegebenen und herbei geführten einzelnen Fall würklich. Der reine formale Zweck beſteht in der bloſen Wirkſamkeit der reinen praktiſchen Vernunft und muß ein Zweck für jedes vernünftige Weſen ſeyn, mithin allgemein, abſolut unbedingt und nothwendig. Hingegen die empiriſchen und materiellen Zwecke ſind bedingt und zufällig. Da ein vernünftiges Weſen in ſeinen Handlungen weiter nichts, als die Pflicht vor Augen haben ſoll und blos wegen derſelben handelt, ſo muß der formelle Zweck durch moraliſche

ſche Geſetze beſtimmt ſeyn, und iſt darum ſelbſtmoraliſch. Die materiellen Zwecke hingegen ſind p̈hyſiſch und werden durch phyſiſche Geſetze beſtimmt. Denn ihre Objekte werden blos wegen des Angenehmen oder Nützlichen, das an ihnen iſt, begehrt. Das Angenehme oder Nützliche der Dinge muß die Erfahrung nach Naturgeſetzen lehren Der reine formelle Zweck beſteht in der Güte des Willens. Der Menſch iſt auf der einen Seite ein vernünftiges, moraliſches Weſen, auf der andern Seite aber auch ein ſinnliches Weſen. Er wird alſo ſo wohl ſinnliche, als moraliſche Objekte nothwendig begehren müſſen, und ſich die Erreichung derſelben zum Zweck machen; jedoch ſo, daß er die ſinnlichen Güter nie anders begehrt, als unter der Bedingung und Einſchränkung, wenn es mit dem reinen formellen Zweck, nähmlich mit einem ſittlich guten Willen beſtehen kann. Sonſt entzweit er ſich mit ſich ſelbſt, und macht ſich vor dem Richterſtuhl ſeiner praktiſchen Vernunft verantwortlich. Dasjenige, ohne welches ein Zweck nicht erreicht werden kann, heißt ein Mittel. Daher der Satz: Wer den Zweck will, muß auch die Mittel wollen, und daß man nichts Böſes thun dürfe, um etwas Gutes dadurch zu ſtiften.

Aus der Vergleichung der mancherlei Zwecke entſteht eine Subordination derſelben, d. i. eine Ordnung, nach welcher einer den andern als Grund beſtimmt. Ein Zweck, welcher nicht durch Vermittlung oder Dazwiſchenkunft eines andern erhalten wird, heißt der nächſte (Finis proximus) das Gegentheil iſt ein entfernter Zweck (Finis remotus.) Unter den entfernten Zwecken heißt derjenige der letzte, um welches willen alle übrige da ſind, oder der nicht wieder als Mittel gebraucht wird einen andern Zweck zu erhalten (Finis ultimus) alle andern zwiſchen den nächſten und letzten ſind Mittelzwecke (Finis intermedius). Der letzte Zweck iſt entweder der

absolut letzte (simpliciter talis) um deswillen alles übrige, er ſelbſt aber weiter um keines Dinges halber geſetzt werden kann; oder nur der bedingt letzte (secundum quid talis) welcher nur in einer gewiſſen beſtimmten Ordnung und Reihe der Dinge den Beſchluß macht und in dieſer Ordnung nicht wieder als Mittel gebraucht wird. Ein Zweck, um deswillen der Handelnde allein handelt, und wenn auch ſonſt weiter kein anderer erreicht werden könnte, heißt Hauptzweck (Finis primarius). Diejenigen, welche mit dem Hauptzwecke beſtehn können, ohne ihm Abbruch zu thun, ſind Nebenzwekke (Finis secundarius). Ein Zweck, welcher immer in der Macht des Handelnden ſteht, iſt ein innerlicher, (Finis internus) wenn aber ſeine Erreichung noch von andern Umſtänden abhängt, die erſt abzuwarten ſind, ſo iſt es ein äußerlicher. (Finus externus.)

Zum Verſtändniß der Alten, möge folgende ſcholaſtiſche Eintheilung der Zwecke noch hier ſtehn. Objectiver Zweck Finis objectivus, Finus cuius, Finis ut res,) wurde die Sache genannt um derenwillen der Handelnde wirkt. Formalzweck Finis formalis, finis quo, Finis ut usus rei) war der Gebrauch oder Genuß derſelben Sache. Dasjenige, um deswillen etwas geſchieht und was wir oben Zweck überhaupt genannt haben, nannten ſie finem cujus und der Nutzen und Vortheil, welcher aus einer Handlung für einen andern erwächſt, war ihnen der finis cui. Die ganze Sache, worauf man ſeine Abſicht richtet, heißt Totalzweck, (finis adaequatus); Ein Theil von der Sache aber Partialzweck, finis inadaequatus.

Zwecke die neben einander beſtehen können, heißen verträgliche; hebt aber einer den andern auf, ſo ſind es widerſtreitende. Jene heißen coordinirte, beigeordnete Zwecke. Zwecke kommen mit einander in Colliſion, wenn die Wirklichmachung des einen, die

Wirklichmachung des andern hindert. Bei ſolchen muß eine Ausnahme gemacht werden. Und die Regel iſt alsdann dieſe: Der höhere Zweck muß vorgezogen werden dem niedrigern, der wichtige dem unwichtigern, der nothwendige dem zufälligen, der Hauptzweck, dem Nebenzweck und der abſolute allen andern Zwecken.

Verknüpft man nun alle Zwecke der Geſtalt durch einen Einzigen, daß derſelbe alle übrigen beſtimmt, ſo entſteht ein Syſtem der Zwecke. In einem ſolchen iſt der reine formale Zweck nur Einer, auf demſelben müſſen ſich alle übrigen beziehen und ſich durch ihn beſtimmen laſſen. Dieſes geſchieht, wenn man alle in der wirklichen Welt beabſichtigte Handlungen unterſucht, ob ſie ſich mit jenem reinen formalen Zweck vertragen, und demſelben keinen Abbruch thun, und wie unſer Verfahren einzurichten, wenn unſere ſittliche Güte bei Realiſirung einer ſolchen Handlung aufrecht erhalten werden ſoll. Und dieſes iſt Pflicht eines jeden Vernunftweſens. Denn ein moraliſcher guter Wille, als der einzige reine formale Zweck, iſt für jeden Menſchen ein Gut, welches am ſtärkſten begehrt werden muß, und welches keinem andern nachzuſetzen, und darum auch ſein höchſtes Gut genannt wird. Das ſittliche Geſetz gebietet ihm abſolut, und ohne alle Bedingung daſſelbe in der Welt durch alle ſeine Handlungen zu realiſiren. Will er nun ſeine Handlungen und ſeinen eigenen moraliſchen Werth gehörig würdigen; ſo wird es darauf ankommen, in welcher Maße ſeine Zwecke mit jenem reinen formellen Zwecke übereinſtimmen, oder ihm widerſtreiten. Und eben hierauf beruht denn auch die Moralität und die davon abhängige Zurechnung der menſchlichen Abſichten. Alle Handlungen, welche nicht aus jenem einzigen formellen Zwecke der ſittlichen Güte entſpringen, ſie mögen übrigens äußerlich wohl mit dem Geſetz übereinſtimmen, ſind keine wahren tugendhaften Handlungen, haben gar keinen

nen moralischen Werth, und können darum dem Menschen, der sie thut, keinen solchen geben. Hieraus läßt sich beurtheilen, was von der Meinung derer zu halten sey, welche die tugendhaften Handlungen derer Heyden, glänzende Laster genannt haben. *) Der Mensch kann es nur allein von sich wissen, ob er aus reiner sittlicher Güte, aus wahrer Achtung und Ehrfurcht gegen das sittliche Gesetz gehandelt hat oder nicht. Wir können daher weder das eine noch das andere von jenen tugendhaften Handlungen behaupten, sie so wenig heilig sprechen als verdammen; indem wir nur ihr äußerliches gleichsam anschauen, das Inwendige aber, ihre durchgängige Reinigkeit des Willens, höchstens nur muthmaßen, oder auch wohl wünschen können. Auf diesen oder jenen statutarischen Glauben kommt hierbei nichts an, da das Sittengesetz der Vernunft jedem vernünftigen Glauben vorangehn und zum Grunde liegen muß; sondern aus allerlei Volk, wer aus Ehrfurcht gegen Gottes Gesetz handelt nnd recht thut, der ist ihm angenehm. Uebrigens darf ein reiner sittlichguter Wille nicht verwechselt werden mit dem sogenannten guten Herzen. Dasselbe ist die natürliche Theilnahme an fremdem Wohl oder Wehe. Der Mensch von gutem Herzen beabsichtiget nie den Schaden oder das Unglück seines Nebenmenschen, vielmehr schneidet dieses gleichsam in sein eigenes Herz Wunden, er eilt, ihm seine Hülfe entgegenzutragen, des Elendes weniger und der Menschenfreuden mehr zu machen. Aber — aus welchem Antriebe? Weil sein reitzbares Nervensystem, sein Temperament, seine natürliche Mitleidenheit ihn dazu auffordert, wobei seine Handlnngen sich nicht außer ihn endigen, sondern im-

*) Esprit de la fausseté des vertus humaines. Huetius in puaestionibus Alnetanis verglichen mit Eberhards Apologie des Sokrates.

immer wieder zuletzt in ihn zurückkehren und sich da endigen, wo sie angefangen hatten. Ein solches natürlich gutes Herz, gehört zwar unter das, was man das Angebohrne in der Tugend nennt, thut ihr Vorschub, und solche Menschen sind leichter zu den Tugenden des Wohlwollens und der Menschenliebe, als andere, zu gewöhnen; aber selbst ist es noch nicht Tugend.

Eine Erkenntniß, oder ein Lehrbegriff von den Naturzwecken, oder von den natürlichen Zwecken der Dinge in der Welt, heißt Thelemathologie. Eine Lehre von dem unbedingten Zwecke, oder von dem höchsten Gute, heißt die Moral. Wovon am gehörigen Orte weiter gehandelt werden soll.

Absolut, Absolutum.

Methaph.

Dieses in der Philosophie vieldeutige Wort bedeutet seiner Abstammung nach, etwas, das abgesondert, außer Verbindung und Vergleichung mit andern Dingen ist und bezeichnet nach seiner Ethymologie einen negativen Begriff, dem jedoch etwas positives zum Grunde liegt, als Realität, woran der Verstand eben erinnert werden soll. Die reiche Sprache der Griechen hat sehr viele Worte, wodurch sie das Absolute bezeichnet, unter welchen das Wort, αὐτοτελως, an etwas positives zu denken erinnert. Nähmlich an eine Sache, die ihre Bestimmung für sich allein zu Stande bringt. Der Sache nach bezieht sich das Absolute auf die Modalität, oder Art und Weise wie eine Sache gedacht wird, oder wie ein gewisses Prädikat ihr zuzueignen sey. Die Gesetze des Denkens gebieten, daß man einen Gegenstand einmal für sich, und das anderemal in Beziehung auf andere Dinge denken soll. Im ersten Fall wird der Gegenstand absolute betrachtet; im andern Fall aber beziehungs-

weise, respektive. Da bedeutet absolut so viel als für sich. So kann man z. B. einen Staat einmal für sich d. i. absolut, hernach aber auch in Verhältniß zu andern Staaten denken. Wird das Absolutum für eine Sache (substandive) genommen; so drückt es etwas für sich Gedenkbares aus. Z. E. eine absolute Idee. Der Mensch ist ein Absolutum, will sagen: Die Idee vom Menschen ist eine solche, die man erreichen, sich bilden kann, ohne daß man den Menschen auf etwas anderes bezieht. In diesem Verstande wird es den Verhältnißbegriffen entgegengesetzt. Z. B. größer, kleiner, Vater, Sohn, Herr und Diener ꝛc. ꝛc. als welche einen steten Bezug auf einander haben und ihre Merkmale von einander entlehnen. Hieraus ist die logische Regel entstanden: Ein Absolutum darf nicht durch Relationes definirt werden. Wird es aber als Prädikat gebraucht; so dient es entweder zur Wegdenkung aller Grenzbestimmung und Einschränkung, unter welcher ein Prädikat von einem Subject gelten soll z. B. Ein Körper ist absolut ausgedehnt, d. i. seinem Wesen nach, kann ihm kein anderes Prädikat zwischen den beiden entgegengesetzten Prädikaten, ausgedehnt, nicht ausgedehnt seyn, zukommen. Es gilt dieses Prädikat von dem ganzen Subjekt nnd ist mit ihm völlig gleich, ohne alle Einschränkung. Da wird es dem secundum quid entgegengesetzt, wodurch derjenige Theil im Subjekt bezeichnet werden soll, dem das Prädicat hauptsächlich zukommt. Z. B. der Mensch, als Geist ist unsterblich. Oder man verbindet es mit dem Möglichen. Dann heißt das Absolut mögliche, was an und für sich keinen Widerspruch faßt, was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung dem Begriffe nach übereinstimmt. Das Gegentheil davon ist das absolut Unmögliche. Oder man verbindet es mit dem Würklichen, so heißt das Absolutwürkliche dasjenige

nige

nige, was nicht anders als wirklich gedacht werden kann. Oder mit dem Nothwendigen; was in Beziehung auf alles Mögliche nicht anders ſeyn kann, als es iſt. Daraus denn der problematiſche Begriff; oder vielmehr die Namenerklärung des abſolut nothwendigen Weſens entſtanden iſt, daß es dasjenige ſey, deſſen Nichtſeyn ohnmöglich iſt. *) Abſolut unbedingt; was ſchlechdertings von gar keiner Bedingung abhängt. Abſolutes Subjekt; was gar nicht als Prädikat gedacht werden kann. **) In der critiſchen Philoſophie bezieht ſich der Begriff eines abſolut Ganzen auf den Vernunftgebrauch, und bedeutet einen nothwendigen Vernunftbegriff, oder Idee, welcher alle Verſtandeshandlungen in Einheit zuſammenfaßt, dem aber kein congruirender Gegenſtand in der Erfahrung gegeben werden kann. Z. B. das Weſen aller Weſen, die Welt als Inbegriff aller Erſcheinungen und die Seele, als abſolutes Subject. ***) Abſolut einfach; was nicht ein Aggregat von Vielen iſt: Unter abſoluter Selſtthätigkeit wird gedacht, das Erſte in einer Reihe von Urſachen, (Freiheit) im Gegenſatz abſoluter Naturnothwendigkeit; das Erſte in Anſehung des Daſeyns veränderlicher Dinge. ****) Das abſolut Vollendete iſt eine bloße Vernunftidee, welche der Verſtand in ſeiner Sphäre der Erfahrung zu erreichen ſucht, und nie erreicht. *****) Abſoluter Raum; denkt man

*) S. Kant Critik der reinen Vernunft. S. 592. erſte Ausgabe.

**) Ebendaſ. S. 348. Deſſelben Prolegomena zu einer jeden Metaphyſik. S. 136.

***) Crit. der r. Vernunft. S. 326. 334.

****) Ebend. 336.

*****) Ebend. 418.

sich die Dinge im Raume weg; so bleibt doch noch die Vorstellung von der Möglichkeit des Seyns im Raume übrig, dies ist der absolute Raum. *)

Abstammung des menschlichen Geschlechts.

Anthropologie.

Ob das ganze menschliche Geschlecht von einem einzigen Stammpaare oder von verschiedenen Stammeltern, nach Verschiedenheit des Clima, herrühre, ist eine Froge; welche noch nicht völlig ins Reine gebracht zu seyn scheint, wenn man nähmlich die Sache blos philosophisch betrachtet: Ob es gleich Manchem befremdlich scheinen dürfte, wenn man heut zu Tage, dieselbe nach praolematisch behandelt, indem sie sich überreden, die Sache sey längst entschieden. Wir wollen dem denkenden Leser hierinne nicht vorgreiffen; sondern Gründe und Gegengründe vortragen, und es zuletzt seinem Urtheile überlassen. Die Frage ist eigentlich nicht diese: Ob schwarze und weiße, Tartarn und Samojeden Menschen sind, die einerlei logisches Geschlecht erkennen. Denn das versteht sich von selbst, beide Partheien räumen es ein und es liegt schon in der Hauptfrage, ob gleich von einigen dies ist verwechselt worden. Sondern die Frage ist: ob der schwarze Mensch von dem Weißen ꝛc. ꝛc. und umgekehrt durch die Zeugung hat entstehen können, und wenn dieses nicht seyn sollte, ob eben so viele ursprüngliche Menschenpaare müssen vorhanden gewesen seyn, als es verschiedene Menschenarten giebt?

Unter diejenigen, welche behaupten, daß das ganze menschliche Geschlecht von einem einzigen Stammpaare her-

*) Critik d. r. Vernunft. 374. 429. ff. 438. ff.

hergekommen ist, gehört vorzüglich Büffon in seiner Naturgeschichte. Sein Beweis ist folgender. Thiere, die sich paaren und deren Junge sich wieder paaren und zeugen, die sind von einerlei Gattung. Nun paaren sich Weiße und Schwarze, und ihre Kinder zeugen wieder. Also sind sie von einerlei Gattnng. Der Unterschied der Farbe, des Haupthaars u. s. w. ist eine Würkung des Clima; oder anderer zufälliger Ursachen. Der Mensch, weis in Europa, schwarz in Afrika, gelb in Asien, und roth in Amerika, ist immer noch ebendasselbe Thier, welches blos mit der Farbe des Clima gezeichnet ist. An den Orten wo die Hitze außerordentlich groß ist, wie in Guinea und Senegal, sind die Leute vollkommen schwarz; und wo sie geringer ist, wie in Abyssinien, sind die Leute weniger schwarz; wo es gemäßigter ist, wie in der Barbarei und in Arabien, sind sie braun, und wo es sehr milde ist, wie in Europa und Kleinasien, sind sie schön und weiß. Dieser Meinung kommt noch die Analogie zu statten. Man sieht in der Erfahrung den Einfluß des Clima auf das Pflanzen- und übrige Thierreich. Der Capwein ist ursprünglich Rheinische Rebe und hat in jener Gegend, jenen Wein gegeben. Ob dieser edler als der Rheinwein ist und ob die Pflanze sich auf dem Cap veredelt habe, überlasse ich zu ihrer Beurtheilung Weinverständigen Männern. Verschiedene Thiere verliehren in Nordamerika ihre Zeugungskraft, wie das Kameel, andere ihre Stimme, wie der Hund, welcher aus Afrika dahin gebracht wird. Nur das Schwein gedeihet wegen der vielen Sümpfe und Waldungen daselbst am besten. Es scheint daher nicht unwahrscheinlich zu seyn, daß auch der Mensch in verschiedenen Himmelsstrichen mancherlei Veränderungen in Absicht auf seinen Körper erdulten könne. Dieser Meinung ist auch Vitruv zugethan, *) daß

*) L. VI. C. I.

daß nähmlich das Clima einen starken Einfluß auf den Körper und auf das Temperament der Einwohner habe. Die Sonne, sagt er, wo sie einen mäßigen Grad von Feuchtigkeit auswirft, erhält auch den Körper in einem gemäßigten Zustande; wo aber ihre Strahlen sehr heiß sind, da zieht sie die Feuchtigkeit aus dem Körper. In sehr kalten Gegenden, wo die Feuchtigkeit nicht von der Hitze ausgezogen wird, daselbst wächst der Körper, der die Thauluft einsaugt, zu einer großen Höhe, und hat einen tiefen Ton der Stimme. Diesem zufolge, haben die nördlichen Nationen von der Kälte und Feuchtigkeit große Körper, eine weiße Haut, rothe Haare, graue Augen und viel Blut. Hingegen sind die Nationen gegen den Aequator von kleiner Statur, schwarzbrauner Farbe, krausen Haaren, schwarzen Augen, dünnen Füßen und wenigem Blute. Sie sind wegen Mangel am Blute furchtsam; doch halten sie die hitzigen Fieber wohl aus, indem ihr Körper durch Hitze schon dazu gebildet ist. Hingegen die nördlichen Nationen werden von einem Fieber bald überwältiget, doch sind sie wegen ihres überflüßigen Blutes im Kriege muthig. Weiterhin setzt er hinzu, die südlichen Nationen sind wegen der dünnen Luft und belebenden Hitze schnell Denken, und scharfsinnig in ihren Urtheilen. Die nördlichen Völker hingegen, welche eine dicke und kalte Luft einathmen, sind träge und dumm. Es ist daher nicht zu verwundern, daß die Hitze den Verstand schärft, und die Kälte dumm machet.“ Wir werden unten, bei Gelegenheit der verschiedenen Nationalcharacktere, die Meinung Anderer Schriftsteller anführen, indem es uns hier um diesen Unterschied noch nicht zu thun ist.

Kant stimmt in der Hauptsache auch dahin überein; erklärt aber die besondere Beschaffenheit der Völker, in Absicht ihrer körperlichen Natur auf eine neue Art. Nehmlich aus einer Hypothes von präformirten

ten Keimen und Anlagen zu einer besondern Leibesbeschaffenheit. *) In der Natur eines jeden organischen Körpers, Gewächses oder Thieres, liegen Gründe einer bestimmten Auswiklung besonderer Theile, die man Keime nennen kann, wenn sie die Auswiklung besonderer Theile betreffen; natürliche Anlagen aber, wenn sie nur die Größe oder das Verhältniß der Theile unter einander angehe. So giebt es in den Vögeln Keime zu einer neuen Schicht Federn, wenn sie im kalten Clima leben sollen, die dagegen im warmen zurückbleiben, und so bekommt auch das Waizenkorn in kalten Ländern eine dichtere Haut. Daher rühren also überhaupt die Abartungen, die von einerlei Gattung herkommen, als in welchen sich die Keime und natürlichen Anlagen nur gelegentlich, in langen Zeitläuften, auf verschiedene Weise entwickelt haben. Diese gelegentlichen Auswiklungen sind als vorgebildet anzusehn. Zum gewöhnlichen Fortpflanzen gehört ein besonderer Keim; denn äußere Dinge sind nur Gelegenheit, können nie hervorbringende Ursachen seyn, und nichts zur Zeugungskraft hinzusetzen. Luft, Sonne, Wasser, können einen Körper modificiren; aber diese Veränderungen nicht zugleich mit einer zeugenden Kraft versehn. Was sich fortpflanzen soll, muß schon vorher in der Zeugungskraft gelegen haben, als vorherbestimmt, zu einer gelegentlichen Auswiklung, den Umständen gemäß, in welche das Geschöpf gerathen kann, und in welchen es sich beständig erhalten soll. In die Zeugungskraft kann nichts fremdes hineinkommen, welches das Geschöpf von seiner wesentlichen und ursprünglichen Bestimmung entfernen, und wahre Ausartungen, die sich perpetuirten, hervorbringen könnte.

In

*) Aus Jo. Gottl. Steeb über den Menschen. Ein Auszug. S. 311. ff.

In dem für alle Himmelsgegenden bestimmten Menschen, musten mancherlei Keime und natürliche Anlagen bereit liegen, um gelegentlich ausgewickelt, oder zurückgehalten zu werden, damit er seinem Platz in der Welt angemessen, und dieser ihm im Fortgange der Zeugungen gleichsam angebohren schiene. Luft und Sonne scheinen auf die Zeugungskraft innigst einzufließen, und eine dauerhafte Entwickelung der Keime und Anlagen hervorzu bringen, das ist, eine Race gründen zu können; da im Gegentheil die besondere Nahrung, zwar einen gewissen Schlag Menschen hervorbringen kann, dessen Unterscheidendes aber, bei Verpflanzungen bald erlischt. So artet der Mensch, in die Eiszone versetzt, in eine kleinere Statur aus, damit er dadurch, daß sein Blut bei gleicher Kraft der Herzens, einen kürzern Weg durchzumachen hat, mehr Wärme bekomme, welches um desto nöthiger war, weil die Körper in jenen Gegenden, durch die Kälte unaufhörlich leiden. Der Mensch, in die größte, feuchte Hitze eines warmen Clima versetzt, muß eine andere Bildung und Farbe bekommen, und die schwammichten Theile des Körpers mehr wachsen; daher die Stülpnase und Wurstlippe des Negers. Der Ueberfluß der Eisentheilchen, die auch sonst in jedem Menschenblute angetroffen werden und die bei den Negern durch die Ausstündung des phosphorischen Sauren, wornach sie stinken, in der netzförmigen Substanz gefället worden, verursachet die, durch das Oberhäutchen durchscheinende Schwärze, und der starke Eisengehalt im Blute scheint auch nöthig zu seyn, um der Erschlaffung aller Theile vorzubeugen. Das Oehl der Haut, welches den, zum Haarwuchs erforderlichen Schleim (durch seine mehrere Ausdünstung) schwächt, verstattete kaum die Erzeugung einer den Kopf bedeckenden Wolle.“

Diese

Diese Hypothese hat allerdings vielen Schein, und wird dadurch noch annehmlicher, daß Kant jene Unterschiede der Farbe, der Haare u. s. w. nicht vom Einfluß des Clima allein abhängen läßt, und ausdrücklich den sehr wahren Satz behauptet: was nicht als Keim schon präfigurirt im Menschen liegt, das können alle Einflüsse äußerlicher natürlicher Ursachen nicht geben; sondern daß er diese äußerlichen Ursachen nur als veranlassende, auswickelnde Ursachen ansieht. Ja es gefällt dieselbe noch mehr als Blumenbachs Bildungstrieb. *) „Das Clima, die Nahrungsmittel, die Lebensart und mehrere dergleichen Ursachen der Ausartung, haben einen zwar langsamen aber kräftigen, für die Folge desto dauerhaftern, und tiefer Wurzel schlagenden Einfluß auf den Bildungstrieb, und sind als die Haupturſachen der, so merkwürdigen Nationalbildungen, und mit Rücksicht auf Temperament, auch als Haupturſachen der zuweilen noch erstaunlichern (aber eben sowohl als die hängenden Ohren und als der schlichte Schwanz der unterjochten Hausthiere) erblichen Familiengesichter anzusehn.“ Allein wir würden uns ohne Bedenken dafür erklären, wenn uns nicht folgender Zweifel zurückhielt. Entweder hat die Natur die präfigurirten Keime in das ganze Geschlecht gelegt, und sie warten nur auf ihre Auswickelungsursachen; oder nur in diese und jene Nation, je nachdem sie für dies, oder ein anderes Clima bestimmt war. Ist das Letztere, so haben wir eben so viel ursprünglich verschiedene Stämme, als Climate. Ist das erstere: wie kommt es, daß sich jene Keime unter einerlei Einfluß äußerlich auswickelnder Ursachen bei Menschen, die lang unter diesen Einfluß gelebt haben, doch nicht auswicklen? Es müßte

*) Vom Bildungstriebe. S. 63.

müßte denn seyn, daß eine ganze Generation dazu erfordert würde, wo, durch fortgesetzte, jedoch unvermischte Zeugungen, in der ersten Zeugung ein Theil des präfigurirten Keims, in der zweiten die Hälfte, in der dritten drei Theile, und endlich in der vierten der ganze Keim hervortreten und sichtbar gemacht werden könnte. Denn es ist bekannt, daß der Schwarze in Europa schwarz, und der Weiße in Afrika weiß bleibt, ganz geringe Veränderungen der Farbe abgerechnet, die aber lange nicht hinreichen, ihn deswegen unter die Schwarzen zu zählen. Und wenn die Zeugungen unvermischt bleiben d. i. der Weiße sich nicht mit einer Schwarzen paaret, so werden auch weiße Kinder von ihnen gebohren, und umgekehrt, das Clima mag seyn welches es will. Uebrigens könnte man der Kantischen Meinung noch ein größeres Gewicht verschaffen, und gewisser Maaßen sogar den Ort bestimmen, wo der präfigurirte Keim im Menschen wohnt, wenn man dasjenige damit verbindet, was Meckel sagt. *) „Die Würkungen der Hitze auf die Leibesbeschaffenheit der Menschen unter der Mittagslinie, sind Erscheinungen, welche man entdeckt hat, indem man Neger zergliederte, und ihre wesentlichen Feuchtigkeiten auflößte. Sie haben eine markige Substanz, ein viel dunkelrother Blut, als das unsrige ist. Ihr Saamenfluß ist eben so gezeichnet, als ihre schleimige Haut. Es ist sonderbar, daß die Neuern seit so langer Zeit nicht gewußt haben, daß die Schwärze der Neger sichtbarlich in ihrer Saamenmaterie stecke. Man bemerkt es, so bald man sie mit dem Saamen der Weißen vergleicht. Diese färbende Materie ist

*) S. Recherches anatomiques sur la Nature de l'Epiderme et la Couleur de la substance medullaire dans les Negres de Mr. Meckel.

ist in dem Saamen gesunder Körper so dauerhaft, daß zur gänzlichen Verschwindung derselben vier vermischte Zeugungen nothwendig erfordert werden. Die dritte Nachkommenschaft ist noch braun, die vierte aber weis. Folgende Ordnung beobachtet die Natur in den vermischten Zeugungen.

Von einem Neger und einer weißen Frau wird der Mulatte gebohren. Er ist halb schwarz und holb weis und hat lange Haare.

Von einem Mulatten und einer weißen Frau entsteht der braune Mensch, mit langen Haaren.

Vom Braunen und einer weißen Frau kommt der weniger Braune.

Von einem weniger Braunen und einer weißen Frau der ganz weiße Mensch, und so umgekehrt.

Wenn die Beobachtungen und Behauptungen des französischen Schriftstellers, de Pauw, dessen Glaubwürdigkeit aber von Einsichtsvollen in Anspruch genommen worden ist, ihre Richtigkeit hätten, so wäre dadurch für den Aufschluß der Sache viel gewonnen. Er sagt: es existiren nirgends Neger, als unter der heißesten Zone, wo das Thermometer auf den dreißigsten Grad steigt. Die Negerkinder sind weis, wenn sie auf die Welt kommen. Auch sieht man, daß die ertrunkenen Körper, wenn sie einige Tage im Wasser gelegen haben, weis werden — — *) Aber warum sind die Neger-Kinder, die in Europa, und besonders in Teutschland, wo man Negerstämme absichtlich angeleget hat, nicht weis, sondern schwarz, wenn sie auf die Welt kommen? Hier müßte ja das Clima gerade die entgegengesetzte Würkung noch eher hervorbringen, als in Afrika. Und warum sind ungebohrne Negers

*) Philosophische Untersuchungen über die Amerikaner.

gerkinder, Embryonne, welche man hie und da in Naturalien-Cabinetten, in Spiritus aufbewahrt sehen kann, schwarz? Sollte sie der Spiritus färben, so müßte sich das nähmliche bei Weißen zeigen, welches doch nicht ist.

Also — Luft und Sonnenhitze sind die Hauptursachen, die den Neger schwärzen, den Braunen färben und den Weisen bleichen, nach der Meinung derer, welche die Abkunft der Menschen von einem Stammpaare herleiten. Entweder liegt schon der präfigurirte Keim zu allem diesen bereit, und erwartet nur seine Ausbildung von diesen äußerlichen Einflüssen; dann ist dieses die Kant; und mit geringer Abänderung, Blumenbachische Erklärungsart: oder nicht, sondern der Einfluß äußerlicher Ursachen trägt diese Abänderung hinein, und dann ist dieses die Büffonsche Erklärungsart und aller derer, die ihm gefolgt sind. *) Außerdem sehen einige auch noch die Verwandschaft der Sprachen als einen Beweis an, daß die Menschen von einem einzigen Menschenpaare entsprossen sind.

Wir wollen nun aber auch die entgegengesetzten Gründe in dieser Sache hören. Der Hauptgegner ist Heinrich Home in seiner Geschichte der Menschheit. **) Ihm sind der Unterschied der Farbe, der Haare, der Grö-

*) Steeb über den Menschen, Th. I. §. 40. Reimarus natürl. Religion a I. §. 12. Vom Ursprung der Sprache, nebst einer Geschichte der Erde und des Meeres. Ferguson Moralphilosophie. Feder über den Willen. Th. II. S. 610. ff. Zimmermann von der Erfahrung. Herder Ideen zur Philosophie der Gesch. d. Menschen.

**) S. Versuch über die Geschichte des Menschen von Heinr. Home. Aus dem Englischen. Th. I. Vers. I. S. 12. 14. 16. bis 49.

Größe, der Gesichter, der Sprache und Nationalcharaktere nicht Würkungen des Clima, sondern Gründe, die das Gegentheil beweisen. Woraus er zuletzt schließt, es sey außer Zweifel gesetzt, daß es verschiedene Gattungen oder Arten von Menschen giebt, und daß sich diese auch von Natur für verschiedene Gegenden schicken. Daher, sagt er, haben wir Ursache zu schließen, daß ursprünglich eine jede Art in ihr gehöriges Clima gesetzt worden, was sich auch immer für Veränderungen, in spätern Zeiten, durch Krieg oder Handel ereignet haben.

Zuerst sucht er das Farbensystem des Hrn. von Büffon, durch Anführung entgegengesetzter Thatsachen aus der Naturgeschichte des Menschen, zu widerlegen. Die Amerikaner sind ohne Ausnahme von Kupferfarbe, und das Clima in einem so weiten Lande, ob es gleich alle Abwechselungen erduldet, bringt keinen Unterschied hervor. Die Leute in der Wüste Zara, welche gemeiniglich Niederäthiopien heißt, sind von gelber Farbe, ohnerachtet der Scheitelrechten Strahlen der Sonne in einem brennenden Sande, der Guinea an Hitze nichts nachgiebt. Und doch ist diese gelbe Farbe von der Schwärze der Neger noch weit entfernt. Die Einwohner von Monomotapa sind ganz schwarz, mit krausen wolligten Haaren, ob gleich die südlichen Gegenden dieses weiten Reichs in einem gemäßigten Clima liegen, welches von dem in Guinea weit unterschieden ist. Die Hitze in Abyssinien kommt der Hitze in Guinea noch näher, und doch sind die Einwohner nicht schwarz. Ja es giebt viele Beispiele von Abstammung der Völker, die in einer Gegend, welche von der ihrigen sehr unterschieden ist, ihre ursprüngliche Farbe behalten, obgleich kein einziges Beispiel vorhanden ist, welches das Gegentheil zeigte. So sind vier völlige Geschlechtsfolgen von Negern, ohne eine merkliche Abänderung der Farbe in Pensylvanien gewesen; sie blieben schwarz, wie im

An-

Anfange. In den Vorstädten von Cochin, einer Stadt in Malabar, ist eine Colonie arbeitsamer Juden, die immer noch die Europäische Farbe haben. Sie geben vor, daß sie sich daselbst seit der Babylonischen Gefangenschaft niedergelassen hätten. So viel ist gewiß, daß sie viele Jahrhunderte in diesem Lande gewohnt haben. Diejenigen, die alles der Sonne zuschreiben, sollten bedenken, daß es eben nicht wahrscheinlich ist, daß die Farbe, die sie den Eltern eindrückt, sich auch ihren kleinen Kindern mittheilen sollte, welche die Sonne noch nicht gesehen haben. Die Farbe der Neger giebt mithin allerdings die starke Vermuthung, daß sie eine von den Weißen ganz verschiedene Gattung sind.

Hierauf wendet sich der genannte Schriftsteller zu dem Beweise, welcher aus den Nationalcharackteren einiger Völker hergenommen ist, wobei wir um desto kürzer seyn können, als seine Beweisgründe schwach sind, und der Unterschied des Nationalcharackters einiger Völker sich gar wohl aus physischen oder moralischen Ursachen, oder aus beiden zugleich erklären lassen. Der Haß gegen Fremde, sagt er, ist ein Faktum, welches im Durchschnitt allgemein ist. Gleichwohl beschreiben uns glaubwürdige Reisende einige Insulaner als solche, bei welchen dieser Haß nicht wahrgenommen wurde. Sie empfiengen vielmehr die Fremden, die zu ihnen kamen, sehr freundschaftlich und leutselig, und versorgten sie mit Erfrischungen und den nöthigen Lebensmitteln reichlich. Z. B. die Einwohner der Baumanns Inseln, die Einwohner von Terra australis incognita die Einwohner auf den Gesellschafts Inseln, die Einwohner von Anamocha, und Tasmann Rotterdam ꝛc. deren gütige und freundschaftliche Aufnahme der Fremden, keine Spur von Haß oder Feindseligkeit gegen Fremde blicken ließ, und unter welchen sogar einige angetroffen wurden, die gar keine Waffen hatten, welche man also für eine besondere Menschenart ansehen müsse;

müsse; weil dieser Charackter, da derselbe von allen übrigen Völkern durchaus verschieden ist, sich nicht aus der Verschiedenheit des Clima erklären lasse. Während dem nun andere Schriftsteller die Verschiedenheit der Nationalcharacktere aus dem Einflüssen des Clima und der damit verbundenen physischen Bedürfnisse ableiten und ihre Meinungen durch Belege aus der Naturgeschichte der Thiere und Menschen bestätigen, so läßt unser Verfasser verschiedene Antitheſen springen, die er mit Faktis belegt, daß unter einerlei Himmel verschiedene solcher Characktere, die noch dazu einander entgegengesetzt sind, hervorgebracht würden. Bei welcher Gelegenheit er vorzüglich mit Vitruv und Montesquieu eine Lanze bricht; der sich auch vor das Clima erklärt und behauptet, daß die Leute in heißen Ländern furchtsam wie alte Weiber, und in kalten, muthig wie junge Männer wären. Esprit des Loix L. XXV. Ch. IV. L. II. C. 2. L. XVII. 2. Seiner Meinung, nähmlich Home's, ist auch David Hume *) Daß nehmlich das Clima diesen Unterschied nicht hervorbringe. Seine Gründe hat Feder **) kurz vorgetragen und ihnen starke Gründe entgegengesetzt. Derer übrigen, die das Clima in Schutz nehmen, nicht zu gedenken, weil dieser einzige behutsame und bescheidene Philosoph, statt aller in dieser Materie dienen kann, welche jedoch unter dem Artikel, Clima sollen bemerket werden.

Hume sagt:

1) Wenn viele, ein sehr verschiedenes Clima genießende Völker mehrere Jahrhunderte hindurch unter ei-

*) Essay of National Characteres, in dem Essay and Treatises. Lond. 1758. Ess. XXIV.

**) Unterſ. über den menschl. Willen Th. II. S. 657. Lemgo 1782.

einerlei Staatsverfassung und Oberherrschaft gestanden haben: so verbreite sich über alle derselbe Nationalcharackter und Einartigkeit der Sitten. Allein, sagt Hr. Feder, dies beweist nur, daß die politischen Anstalten zu den mächtigsten und nächsten Ursachen der Sittenbildung mit gehören; nicht aber daß das Clima davon auszuschließen sey.

2) Benachbarte kleine Staaten unterscheiden sich oft in den Sitten mehr, als andere durch sehr verschiedene Climate von einander entfernte. Wie man über die Grenze des einen Gebiets, einen Fluß, einen Berg hinüber ist, finde man oft ganz verschiedene Sitten. — Hierauf wird geantwortet. Wenn man bei dieser Bemerkung auch gar nicht Rücksicht nehmen will, daß die Verschiedenheit der physischen Beschaffenheit eines und des andern Landes, nach Luft und Boden, nicht immer in gleichen Verhältnissen mit ihrer Entfernung stehe; welches doch hierbei überhaupt nicht außer Acht gelassen werden müsse; so käm es fürs erste wieder darauf an, ob die genauere Beobachtung solcher benachbarter Nationen nicht eben sowohl Aehnlichkeiten, die sich aufs Clima gründen, als Verschiedenheiten, die von der politischen Verfassung herkommen, entdecken würde? Und übrigens fiele die Schlußfolge auch hier doch immer in die Grenzen, die bei dem ersten Grunde wider den Einfluß des Clima bemerklich wurden.

3) Die Juden, Armenier und andere solche durch eigene moralische Ursachen gebildete und überall sich zusammenhaltende Gattungen von Menschen, seyen nirgends den Völkern, bei denen sie sich aufhalten, auch nur halb so ähnlich, als sie alle zusammengenommen unter sich es sind. Spanier, Holländer, Engländer und Franzosen, seyen

seyen erkennbar und unterscheidbar, in welchem Clima sie auch zusammkommen mögen. — Richtig. — Aber es ist doch auch ausgemacht, daß die Europäischen Nationen, bei ihrer Verpflanzung in fremde Länder, nicht völlig dieselben bleiben, sondern merkliche, und dem Physischen gemäße, Veränderungen erleiden. Und so läßt sich, der Analogie nach, auch nicht zweifeln, daß auch auf religiöse Gemeinden das Clima einige sichtbare Würkungen hervorbringen werde, wenn sie auch ihr Charackteristisches unter keinem Clima verliehren.

4) Wie unähnlich sind nicht die heutigen Einwohner fast aller Europäischen Länder denen vor tausend und mehrerern Jahren. — Aber wie unähnlich sind nicht auch zum Theil diese Länder, durch entstandene, oder vernachlässigte Kultur, in Absicht auf ihre physische Beschaffenheit geworden? Ueberdies sind auch Aehnlichkeiten übrig, die den fortdauernden Einflüssen der nähmlichen physischen Ursachen zugeschrieben werden müssen.

5) Völker, die viel Umgang mit einander haben, werden sich in den Sitten ähnlich, nach Verhältniß ihres Umgangs mit einander. — Antwort. Sie bleiben doch aber immer noch verschieden von einander."

Noch schwächer, daß er kaum verdient angemerkt zu werden, ist der Beweis, welchen Home aus der Verschiedenheit der Sprachen führt. Wären die Menschen von einem Stamme, sagt er, so müßten sie auch alle nur eine Sprache geredet haben. So aber, sagte die Geschichte, daß sie anfänglich Wilde und in verschiedene Stämme eingetheilt gewesen wären, deren jede seine eigene Sprache gesprochen hätte. B. I. Vers. I. S. 47.

Aus allen diesen zieht er zuletzt folgenden Schluß: „Auf diese Weise findet man nach einer ausgebreiteten

Betrachtung der bewohnten Theile unserer Erde viele Nationen, die von einander nicht allein in der Farbe, Gesichtszügen, Gestalt und andern äußerlichen Umständen, sondern auch in dem Temperamente und der Gemüthsart, insonderheit in zweien Hauptstücken, nähmlich im Muthe und in der Behandlnng der Fremden, soweit unterschieden sind, daß sogar die Gewißheit, von würklich unterschiedenen Gattungen keine einleuchternden Unterschiede erwarten kann. S. 44. In wie weit es ihm nun Ernst ist, daß er am Ende, gleichsam wie aus einem Traume erwacht, und alles wieder zurück nimmt; weil die Geschichte Mosis nur von einem ersten Stampaare rede, läßt sich leicht beurtheilen.

Unseres Erachtens, hätte dieser Schriftsteller besser gethan, er hätte den Unterschied der Nationalcharactere und des Temperaments, bei der ganzen Untersuchung nicht als Hauptgrund berührt; sondern nur das Faktum suchen außer Zweifel zu setzen, daß die Negerkinder im Mutterleibe schon schwarz und auch so auf die Welt kommen. Hiermit steht und fällt alles.

Abstoßung des Magnets.

Physic.

Wenn man den armirten Magnet in Eisenfeile legt, so hängt sich solcher in beiden Absätzen in Gestalt eines Barts an. Man bringe diesem Magnete, einen andern nahe, welcher gleichfalls in Eisenfeile ist gelegt worden, jedoch ohne ihn zu berühren. Treffen nun diejenigen Pole auf einander, welche verschiedene Namen führen, so fließen gleichsam die Eisenfeile zusammen, und man muß eine Kraft anwenden, wenn man das würkliche Annähern der Magnete verhindern will. Hält man aber diejenigen Pole gegeneinander, welche einerlei Namen haben, so geschieht nicht nur jenes Zusammenflie-

fließen nicht, sondern die aufgerichteten Eisentheile entfernen sich vielmehr von einander und fallen sogar von der Armatur ab. Man lege zween Magnete, sie mögen roh oder armirt seyn, in zwei besondere Schachteldeckel, und lasse sie in denselben auf einem ruhigen Wasser, nicht zu sehr von einander entfernt, schwimmen. Sie werden sich ohne unser Zuthun einander nähern und endlich mit den Wänden der Deckel zusammenstoßen. Man wird bei einiger Aufmerksamkeit finden, daß der Nordpol des einen auf dem Süderpol des andern zutrifft. Man entferne die Magneten von einander, und kehre den einen der Gestalt um, daß sein südlicher Pol gegen den südlichen Pol, oder der nördliche Pol des Erstern gegen den nördlichen Pol des Andern gerichtet ist: alsdenn werden sie sich nicht nähern, wohl aber sich so lange drehen, bis die ungleichnamigen Pole gegeneinander liegen, und sogleich erfolgt das Anziehen. Bringt man die Magneten, wie zuvor, mit den Schachteln zur Berührung, jedoch der Gestalt, daß die gleichnamigen Pole auf einander treffen, so werden sie nicht zusammen bleiben, sie entfernen sich voneinander. Diese Versuche setzen also nicht allein außer Zweifel, daß sich zween Magneten eben sowohl anziehen, als ein Magnet und das Eisen, sondern belehren uns auch, daß die Pole, welche einerlei Namen haben, einander wegstoßen, daß sich aber die andern einander anziehen. Man nennt diejenigen Pole, welche einerlei Namen führen, die feindlichen, die andern aber die freundschaftlichen Pole. (Succow Naturlehre §. 632. p. 488.

Abstraction, Abstractum.

Psychol. Log. Metaph.

Der Begriffe von einzelnen Dingen, oder Individuen sind so viele, als die einzelnen existirenden

Dinge selbst, das heißt, unzähliche. Folglich können wir ohnmöglich von allen einzelnen Dingen Begriffe haben, ob wir gleich durch die Sinne und also durch Erfahrung eine große Menge derselben bekommen. Dieses ist auf der einen Seite ein Mangel oder Grenze des menschlichen Verstandes. Auf der andern Seite ist aber auch wieder dafür gesorgt. Um der vorgeblichen Mühe, sich von allen einzelnen Dingen Begriffe zu machen, überhoben zu seyn, gab uns die Natur das Abstractionsvermögen. Vermittelst desselben betrachtet der Verstand die Begriffe, die er von den einzelnen Dingen erhalten hat, in sich selbst. Bemerket das Gemeinsame ihrer Merkmale und das Verschiedene, ihre Theile und Eigenschaften, sondert jedes im Gedanken von einander ab, und denkt sich eine ganze Menge der Dinge unter der Aehnlichkeit ihrer Merkmale. Und dieses Verfahren heißt Abstraction und der Begriff, welcher auf solche Art entsteht, heißt ein abstrahirter Begriff oder ein Abstractum. So schaut gleichsam, (man erlaube mir einmal diesen Ausdruck) der Verstand in dem Klassennamen Baum, eine Menge einzelner Bäume an. Der Begriff Mensch, erinnert ihn nicht allein an alle, von ihm empfundenen einzelnen Dinge, die diesen Namen führen; sondern er wird auch den Neger, im Fall er zum ersten Male einen erblicken sollte, einen Menschen nennen, wegen der Aehnlichkeit der Merkmale, die dieser Einzelne mit einem Menschen überhaupt hat. Im Allgemeinen wird also Abstraction nichts anders seyn, als die Verrichtung des Verstandes, nach welcher er die Eindrücke des Mannichfaltigen, das sonst mit einander verbunden ist, im Gedanken trennet, um jeden besonders zu denken. Das einzelne Ding, oder Mannigfaltige des Dinges, wovon abstrahirt wird, heißt ein Concretum. So ist die Eiche in dem Garten des Cajus, das Concretum, das, einzelne, bestimmte

Ding

Ding. Der Begriff aber von einer Eiche überhaupt, oder der noch höhere Begriff eines Baums, ein Abstractum. Da nun die Begriffe von einzelnen existirenden Dingen durch die Erfahrung herbeigeführt werden müssen; alles aber was die Erfahruug giebt, empirisch heißt; so werden die Begriffe von den concreten Dingen blos empirische Begriffe seyn. Die abstracten Begriffe werden daher, im Gegensatz der empirischen, Notionen genannt. Um das Verfahren des Verstandes in dem Abstractionsgeschäfte allgemein verständlich zu machen: so nehme man einmal an, es wären auf einer Tafel verzeichnet ein Dreiek A. ein Circul B. und ein Quadrat C. so sind diese einzelnen existirenden Dinge der Stoff, oder die Materie, wovon ein anderer Begriff abstrahiret werden soll. Das Mannigfaltige oder die Merkmale, die diese Dinge an sich haben, sind Linien, Raum, Winkel, Zahl der Linien und ihrer Berührung. Unter diesen Merkmalen sind einige sowohl in A. als auch in B. und C. anzutreffen, nähmlich Linien, Raum und daß die Linien sich berühren, oder den Raum einschließen. Dieses sind gemeinsame Merkmale, welche allen dreien eine Aehnlichkeit verschaffen, unter einander. Auf der andern Seite werden aber auch Merkmale wahr genommen, welche nur diesem oder jenem zukommen, und welche es machen, daß A. als ein von B. und C. verschiedenes Ding anzusehn ist, das ich nicht mit ihnen verwechseln kann. Dieses sind die Verschiedenheitspunkte, oder Merkmale, nähmlich daß A. drei Linien und drei Winkel hat, B. nur eine Linie die um einen festen Punkt gezogen ist und keinen Winkel, C. vier Linien und vier Winkel. Wenn nun der Verstand diese Verschiedenheitsmerkmale liegen läßt, oder wegdenkt: so bleiben ihm nur die gemeinsamen übrig. Setzt er diese nun zusammen; so entsteht der Begriff von einem Raume, welcher von Linien eingeschlossen ist,

und

und dieſes iſt der Begriff von einer mathematiſchen Fläche, oder Figur. Plato ſagte: Der Gegenſtand einer Wiſſenſchaft, kann nur dasjenige ſeyn, was unveränderlich iſt. Wenn nun der Verſtand das Veränderliche (το ποιον) von dem unveränderlichen (το ὀν) ablößt; ſo gelangt er auf das Abſolute. Und dergleichen abſolute Gegenſtände wurden von ihm νοητα genannt; weil nichts empiriſches mehr an ihnen, wohl aber etwas zu denken vorkam.*) Aus dieſer Entſtehungsart der abſtracten Begriffe erhellet, daß ſie mehr den Beitrag der Thätigkeit erfordern, als die empiriſchen, denn bei dieſen verhält ſie ſich mehr leidend, außer daß ſie etwa nur die Vorſtellung des empiriſchen Eindrucks in ihr Bewußtſeyn aufnimmt. Bei der Abſtraction aber muß die Aufmerkſamkeit würken, welches Thätigkeit iſt. Es erhellet ferner, daß die Abſtracta weiter nichts ſind, als Würkungen des Verſtandes, welche außer demſelben in ihrer Allgemeinheit nirgends ſo exiſtiren. Sie haben außer dem Verſtande kein adaequates Objekt. Denn ſie können mehr oder weniger abſtract ſeyn, wie wir bald ſehen werden, und es ſteht völlig in dem Belieben desjenigen, welcher abſtrahirt, wie weit er in der Abſtraction vorrücken und dieſelbe ſteigern will. Daher ſetzt man ihnen die Grenzen ihres Umfangs, durch das Wort, mit welchem man ſie bezeichnet. Ein ſolches Wort iſt von den Alten terminus abstractus genannt worden. Dasjenige Wort, welches das einzelne Object ausdrückte, heißt terminus concretus. So ſagten ſie z. B. obwohl nicht ganz richtig: Der Gelehrte iſt der terminus concretus, die Gelehrſamkeit der terminus abstractus. Dies gab Gelegenheit zu einer Trennung unter einigen Peripatetikern und es entſtunden zwei Sekten, welche über die

*) Theaetet. 141, seqq, ed. Bipont.

die Frage: „Ob die allgemeinen und abstracten Begriffe bloße Worte, oder, ob sie Sachen wären? (an universalia sint nuda nomina, an res) ohne erhebliche Folgen gestritten haben. Die das erstere behaupteten, hießen Nominalisten (Nominales) und die das andere behaupteten, wurden Realisten (Reales) genannt. *) Die Frage an sich war schon so verfänglich und schwankend, daß der ganze Disput leicht in einen Wortstreit ausarten mußte. Verstund man unter den Abstractis, den terminum abstractum, so war dieses freilich nur ein bloßes Wort, aber ein Wort, welches als ein Zeichen auf eine dadurch bezeichnete Sache hindeutete, nähmlich auf den Begriff. Verstund man aber unter einer Sache eine solche, die nemine cogitante da ist, oder Realexistenz auch außer dem Verstande hat, so waren die Abstracta keine solche, die ihnen in der Erfahrung kein völlig entsprechendes Object gegeben werden kann. Hätte man sich wohl verstanden und wäre man blos dabei geblieben, zu sagen, die Abstracta sind zwar bloße Würkungen des Verstandes, welche aber dadurch versinnlichet werden, daß man sie in der Erfahrung wieder auf solche Dinge anwendet, von welchen sie sind abgezogen worden, welche zwar noch andere Merkmale an sich haben; aber unter diesen, doch auch jene, die sich der Verstand im allgemeinen gedacht hat: so wäre der ganze unnütze Streit unterblieben. (S. Artikel Nominalist.)

Bonnet theilt die Abstraction nach der objectivischen Beziehung, folgender Maasen ein. In Partialabstraction, Modalabstraction und Universalabstraction. Wenn eine Sache aus Theilen besteht,

*) S. Jacob Thomasius de Secta Nominalium. Orat. XII. p. 242. seqq. Morhofius polyhistor. T. II. L. I. C. I. §. 11. Payle Dict. T. I. art. Abelard. not. 2.

steht, und man richtet nach und nach seine Aufmerksamkeit auf dieselben, so daß man sie von dem Ganzen, dessen Theile sie sind, absondert und sie allein denkt; so ist das die Partialabstraction. Z. B. die Wurzel, der Stamm, die Zweige ꝛc. ꝛc. eines Baums. Sieht man aber auf die Eigenschaften einer Sache, welche modi genannt werden, als Gelehrsamkeit, Schönheit bei einem Menschen; so heißt dieses, die Modalabstraction. Und wenn man endlich seine Aufmerksamkeit auf die gemeinsamen Merkmale, welche mehreren Dingen eigen sind, richtet, so ist das die Universalabstraction.*) Allein diese Eintheilung ist unstatthaft; theils, weil die beiden ersten Arten in der That keine Abstracta gewähren; theils weil, wenn man im gewissen Verstande auch zugeben wollte, daß daher abstracta universalia entstünden, die Theilungsglieder alsdann einander einschließen würden. Denn, wenn man nach der Partialabstraction nur die Theile eines Ganzen von dem Ganzen absondert, so sind die Begriffe von den Theilen doch immer nur individuel; z. B. diese Wurzel dieses Baums, den ich vor mir sehe. Da ist und bleibt mein Begriff immerzu noch ein Begriff von einem individuellen Theile eines bestimmten Ganzen. Nicht anders ist es bei der Modalabstraction. Denn da erlange ich nur einen individuellen Begriff von einer bestimmten Eigenschaft eines durchaus bestimmten Dinges. Denn ich kann die individuelle Gelehrsamkeit des Cajus nicht zu einem Prädicate eines andern machen, und so mit allen Modis. Wollte man den Bonnet entschuldigen, als habe er sagen wollen: die Partialabstraction verlangt, du sollst dir einen allgemeinen Begriff machen, was Theil überhaupt heißt,

*) S. Karl Bonnets analytischer Versuch über die Seelenkräfte. Deutsch und mit Zusätzen von Hrn. Schütz. S. 153.

heißt, was eine Wurzel überhaupt, ein Stamm überhaupt ꝛc. ꝛc. sey? so hat seine Eintheilung den logischen Fehler, daß sich die Theilungsglieder nicht ausschließen; sondern es fallen die beiden ersten Arten bei der dritten in Eins zusammen, und Partial- und Modalabstraction sind in der That nichts anders, als Universalabstraction. Denn, um zu sagen, was ein Theil, eine Wurzel, ein Stamm überhaupt ist, muß ich mehrere Theile anderer Dinge, mehrere Baumwurzeln anderer Bäume, mit einander vergleichen und ihre gemeinsamen Merkmale herausreiben. Dies aber ist das Geschäfte und das Wesen der Universalabstraction. Wir haben daher gar keinen Grund diese Eintheilung anzunehmen, so scheinbar sie auch dem ersten Anblick nach seyn dürfte.

Mehrere abstracte Begriffe können wiederum als solche betrachtet werden, die unter sich gemeinschaftliche Merkmale haben. Fährt man nun in der Abstraction von Grad zu Grad fort, so entstehen immer allgemeinere Begriffe, bis man endlich auf solche geräth, die die ersten sind, bei welchen man stehen bleiben muß Dadurch entsteht eine ganze Reihe von Begriffen, welche unter sich im Zusammenhange stehn, welcher stufenweis fortgeht. Fehlt in dieser Kette ein einziges Glied, so ist der Zusammenhang zerrissen und hiermit zugleich die Einsicht in den Zusammenhang der Wahrheiten. Die niedrigste Stufe der Abstractorum, sind die sinnlichen Abstracta, das sind solche, deren Stoff einzelne existirende Dinge waren. Sie sind das Einerlei oder Gemeinsame, welches in mehreren Concretis angetroffen wurde. Die übrigen Abstracta in aufsteigender Linie, heißen intellectuelle Abstracta. Ein sinnliches Abstractum bezeichnet eine gewisse Klasse der Dinge, unter welcher alle diejenigen Dinge begriffen sind, welche gemeinschaftliche sinnliche Merkmale haben. Und dieses ist der eigenthümliche Charackter der sinnlichen Abstracten, daß sie

nähm-

nähmlich gemeinschaftliche sinnliche Merkmale fassen, d. i. bei welchen es immer noch etwas Empirisches zu empfinden giebt. Ein vollkommenes Beispiel hiervon findet sich in Büffons Naturgeschichte. Dritter Theil, erster Band. S. 125. Je mehr sich diese Abstracta der Intellectualabstraction nähern, desto weniger giebt es dabei zu empfinden; aber desto mehr zu denken. Z. B. bei den Notionen der subtilen Metaphysic. Dadurch entstehen nun die Eintheilungen der Dinge in Geschlechter und Arten. Die Nomina Substantiva in unserer Sprache, sind nichts anders als Zeichen, wodurch Geschlechter und Arten der Dinge ausgedrückt werden. Für die Begriffe einzelner Dinge haben wir weiter keine Zeichen, als daß wir sie durch den Beisatz des demonstrativen Artikels, dieser, diese, dieses, oder durch Nomina propria andeuten. Es ist mithin die Sprache das Vehikel der abstracten Begriffe. Weil aber die Worte in der Sprache selbst nichts charackteristisches an sich haben, woraus man den ihnen unterliegenden Begriff, als ihr Signat errathen könnte; so beruht die Deutlichkeit einer Geschlechtsidee, oder überhaupt abstracter Begriffe, auf der Kenntniß der einzelnen Dinge, die diesen Namen führen. Daher bedient man sich eben der Beispiele, um dieselben deutlich zu machen. Man gebe z. B. einem Menschen folgenden Begriff eines vierfüßigen Landthieres, das in Heerden, oder Haufen lebt und Wolle trägt, und nehme an, daß dieser Mensch noch kein Wesen dieser Art gesehn habe; so ist kein Zweifel, daß er einen noch verworrenen Begriff mit diesen Worten verbinde, er wird uns, wenn er zeichnen kann, etwas ganz anders mahlen, als das wahre Object, von welchem diese Merkmale genommen sind. Nun stelle man ihm aber ein Schaaf in concreto vor die Augen; so wird jener abstrahirte Begriff in dem Augenblick versinnlichet und deutlich gemacht werden.

Ich

Ich glaube die Ursache dieser Undeutlichkeit darinne zu finden. Diejenigen Organen, durch welche wir gewisse sinnliche Begriffe erhalten, sind nicht geschickt, Andern diese unsere Empfindungen wieder darzustellen. Folglich wird von Seiten unserer ein ganz anderes Mittel gebraucht, welches mehrentheils die Sprache ist. Mithin geben wir dem andern dasjenige durchs Ohr zu empfinden. was wir doch durchs Auge, oder durch einen andern Sinn empfunden haben. Weder die articulirten Worte, noch die geschriebenen Zeichen haben aber eine Aehnlichkeit mit der Sache selbst, die sie ausdrücken sollen. Folglich kann der Andere, der dieses Wort hört, oder liesst, die Reduction dieser Idee auf die Sache selbst nicht machen, auch nicht auf Ideen desjenigen Sinnes, durch welchen eigentlich das Object muß empfunden werden, vorausgesetzt, daß er noch nie ein solches Object wahrgenommen hat. Nothwendiger Weise bleibt es eine undeutliche Vorstellung. Im Gegentheil, wenn die Objecte schon bekannt sind, so ist es der Seele leicht, sobald sie das Wort, oder den Namen hört, die Idee über zu tragen, oder jene zurückzurufen, welche bei der Wahrnehmung des Objects ursprünglich entstanden war.

Bei dieser Gelegenheit kann ich die Lehre der Peripatetiker, ohne die Vollständigkeit dieses Artickels zu verletzen, nicht vorbeigehn.

Der Zweck der Zergliederungskunst der Begriffe in der Analytik des scharfsinnigen Aristoteles war von gutem und erheblichen logischem Gebrauche. Seine Prädicamente sollten dem Verstande ein Leitfaden seyn, Einheit nnd Zusammenhang in seine Begriffe zu bringen. Darum zeigte er, wie die Begriffe bis zu höchsten Geschlechtsbegriffen (summa genera) müßten hinausgesteigert werden; damit man nun von da aus, oder gleichsam von oben herab, den Zusammenhang der Wahrheit und der abstracten Begriffe mit ihren Concretis,

tis, in einer ununterbrochenen Stufenleiter, bis auf die allereinzelnsten, zu übersehen fähig sey. Das war eine scala generum, die er in seinem Organo, Prädicamente nannte. Bis hieher gieng der logische Gebrauch derselben, und nicht weiter, Allein in was für Abstracta, ein jedes Concretum zu zergliedern sey, das, sagten die Peripatetiker, gehört in die besondern Disciplinen, deren jede auch ihr besonderes Object hat. Daher kamen ihre abstracta disciplinalia. Wie aber nun zuletzt alle Reihen der Disciplinalabstraction, in die summa genera, als ihren gemeinschaftlichen Mittelpunkt, würklich zusammenlaufen, dies sey die Sache der Metaphysik. Aus diesem Gesichtspunkte betrachtet, muß man den ersten Erfinder und Bahnbrecher, als ein großes systematisches Genie bewundern. Aber nun weiter. Aristoteles hatte gesagt:*) Es sey offenbar, daß es Eins sey, wenn man die Frage beantworte: Was eine Sache sey? und, warum dieselbe sey? Da erklärte man nun die erste Frage, von dem Wesen des Dinges und die zweite von den Ursachen. Wir lassen es hier dahin gestellt seyn, ob der Ausspruch des großen Mannes, aus jenem Zusammenhange gerissen, seine durchgängige Richtigkeit habe. Indessen brachte dieses den Unterschied zwischen Existentialabstracten (abstracta existentiarum) und Caussalabstracten (abstracta essentiarum seu caussarum) hervor. Jene waren solche, durch welche man fürs erste erkenne, was in den Concretis, die wir betrachten, existire. Diese hingegen, durch welche man auch das Wesen alles dessen, was wir als existirend gefunden, uns vorstellen; als welches dadurch geschähe, wenn man von den Grundursachen, die das, was in dem

*) Analyt. Poster. l. II. C. 2. Vol. edit Bipont. p. 558. Ἐν ἅπασι γὰρ τοῖς Φανερόν ἐστιν, ὅτι τὸ αὐτὸ ἐστι τὸ τί ἐστι, καὶ διὰ τί ἐστι. Collat, L. II. c. I. p. 555.

dem Objecte oder Concreto existirt, hervorbringen, und von der eigentlichen Art und Weise, wie sie es hervorbringen eine Vorstellung habe. So führt Aristoteles z. B. an, worinne das Wesen einer Mondfinsterniß bestehe. Sie sey Beraubung des Lichtes durch Dazwischenkunft der Erde. *) In dieser Beschreibung waren zwei Hauptabstracta. 1. Beraubung des Lichtes, als ein Abstractum der erstern Art, durch welches man mehr nicht begreife, als was in der Mondfinsterniß würklich existire. 2. Der Stand der Erde zwischen der Sonne und dem Monde, ein Abstractum der andern Art, durch welches man die Grundursache, jenes erstern, und mit derselben das rechte Wesen einer Mondfinsterniß erkenne. Diese Eintheilung der Abstracten hat Rüdiger wieder hervorgezogen und ihren Nutzen gezeigt. **) Er nennet die abstractionem exsistentiarum, abstractionem metaphycam, die abstractionem essentiarum aber, disciplinalem, welche letztere er wiederum in physicam, moralem und mathematicam eintheilt. Die Haupteintheilung hat schon Aristoteles ziemlich deutlich berührt, ***) Da er sagt: es könne bei Betrachtung eines Objects veirerlei gefragt werden, nähmlich, daß es sey? Warum es sey? Ob es sey? Und was es sey? Durch die erste Frage sucht man die Existenz des Dinges, durch die andere die Nominaldefinition, durch die dritte die Abstracta metaphysica oder existentiarum, durch die vierte die abstracta disciplinalia oder essentiarum zu finden. Die Abstracta metaphysica wurden von den Peripatetikern praedi-

*) Ebendas. Τι ἐστιν ἐκλειψις; στερησις φωτος ἀπο σελήνης ὑπο γης ἀντιφεραξεως.

**) S. Philos. Pragmat. Log. §. 58. Sens. ver. et falsi l. I. c. 5. §. 15. lit. I.

***) Analyt. Post. l. 2. C. 1. 2.

dicabilia genannt, d. i. die Begriffe, die von ihren Concretis oder Subjecten prädiciret werden können, daß sie in ihnen existiren. Aristoteles hatte nähmlich bemerkt, daß einige Dinge so beschaffen wären, daß man sie nicht zu Prädicaten oder zu Eigenschaften von andern Dingen machen könne, dieses sind die Individua; wohl aber könne man von ihnen gewisse Dinge prädiciren. So kann z. B. Cajus kein Prädicat vom Titius werden; wohl aber kann Schönheit ein Prädicat des Cajus werden. Andere hingegen wären so beschaffen, daß man sie sowohl selbst von andern Dingen prädiciren könne, als auch umgekehrt wiederum andere Dinge von ihnen. *) Z. B. so kann der Begriff Mensch vom Callias, von ihm selbst aber wiederum gesagt werden, daß er ein Thier sey. Diese Prädicabilien werden den Individuen, in sofern sie ebenfalls nach ihrer Existenz betrachtet werden, entgegengesetzt. Die unterschiedenen Arten derselben hat Porphyrius in der Isagoge, die dem Organon des Aristoteles vorgesetzt ist, abgehandelt. Daher kam es, daß die Peripatetiker, die terminos simplices in indiuiduales und praedicabiles eintheilen. Mit Recht wurden diese Begriffe Prädicabilien genannt. Denn eben weil sie von ihren Concretis abstrahirt waren, so waren sie auch fähig, von ihnen als Prädicate gebraucht zu werden. Da hingegen ein Individuum seiner Natur nach unfähig ist, ein Prädicat zu werden, das vielen gemein ist. Die Abstracta metaphysica

*) Analyt. Prior. I. 1. c. 27. Volum. II. p. 250. edit. Bipont. Ἁπάντων δὴ τῶν ὄντων τὰ μὲν ἐστι ταυτὰ, οὐτε καθ᾽ μηδενος ἄλλου καθηγορεισθαι ἀληθως καθ᾽ ὅλου (οἱον Κλεων, ἡ Καλλιας, καὶ το καθεκαστον ἡ αἰσθητον.) Καθ᾽ δε τῶν ὄντων ἄλλα (ἡ γαρ ἀνθρωπος ἡ ζωον ἑκατερον τουτων ἐστι.) Τα δε αὐτα μεν καθ᾽ ἀλλων καθηγορειται, καθα τῶν δε ἄλλα προτερον οὐ καθηγορειται, κ. τ. λ.

sica waren, ihrer Weite (latitudo) nach zweierlei. Entweder wurden sie in allen indiuiduis des Objekts und zu aller Zeit angetroffen, oder nicht. Jene hießen wesentliche (abstracta essentialia) diese wurden zufällige (abstracta accidentalia) genannt. Die wesentlichen Abstracta existiren entweder in allen Individuen des Objects, dessen Wesen man untersucht; oder zugleich auch in allen Individuen des Gegentheils. Ein Abstractum von der letzten Art, wurde Genus genannt; Ein Abstractum der ersten Art, hieß differentia. Genus also war derjenige Theil des Wesens einer Sache, den diese mit ihrem Gegentheil gemein hat. Differentia aber derjenige Theil, der ihr allein eigen ist, daher dieselbe mit dem Beinahmen, specifica, belegt wird. Solcher Gestalt waren in jedem Objecte dreierlei abstracta metaphysica, oder praedicabilia zu suchen: genus, differentia und accidens Diesen dreien fügten die Peripatetiker noch zwei hinzu; aber ohne Grund, nähmlich, species und proprium. Aus dem genere und der differentia specifica entstund nun die Definition. Dieses sey genug von den abstractis metaphysicis. Das Mehrere, bei dem Artikel, Genus.

Die Abstracta disciplinalia waren nichts anders, als Ideen von den Grundursachen, die der Verstand von demjenigen abstrahirt, was in den Objecten als Effect existirend gefunden wird. Denn alles was in einem Objecte angetroffen wird, wird als Würkung betrachtet, welches den Verstand auf die Untersuchung der Ursachen leidet. Grundursachen aber wurden von den Peripatetikern drei angegeben. Sie gaben zwar eigentlich viererlei solcher Grundursachen an. Nähmlich Caussam efficientem, materialem, formalem und finalem. Allein materia und forma war nicht eigentlich unter die Ursachen der Dinge zu rechnen; indem sie vielmehr abstracta metaphysica oder existentialia des Effectes sind.

Denn

Denn sie zeigen an, was in dem Effect existire und woraus er bestehe; sind also der Effect selbst und dessen von einander abstrahirte wesentliche Theile, und nicht die caussae derselben.

Die Deduction war nun folgende. Alles was in der Natur anzutreffen ist, hängt entweder ab von den Kräften der sich selbst überlassenen Natur; oder von der freien Willkühr des Menschen. Das Letztere hat seine Grundursachen in den Zwecken derselben. Dasjenige hingegen, was von Naturkräften dependirt, giebt zweierlei Betrachtungen an die Hand. Erstlich über den natürlichen Effect selbst. Zweitens über die Größe oder Quantität desselben. Das Wesen des Effects hat seinen Grund in den natürlichen Kräften, von denen er hervorgebracht wird; das Wesen der Größen aber, deren jede als ein Ganzes betrachtet wird, hat seinen Grund in den Theilen, die das Ganze ausmachen. Folglich ist das Wesen der Dinge dreierlei. Einige haben ein moralisches, einige ein physikalisches, einige ein mathematisches Wesen. Und da die Abstracta disciplinalia nichts anders sind, als abstracta essentiarum: so müssen solcher Gestalt dreierlei abstracta disciplinalia seyn, nähmlich mathematische, physicalische und moralische. Abstracta mathematica, sind die Theile eines Ganzen (partes integrantes). Physicalische Abstracte, sind, Ursach, Würkung und Modus. Moralische Abstracta sind, Zweck und Mittel.

Was nun diese Lehre überhaupt betrifft; so macht sie ihren scharfsinnigen Erfindern in sofern Ehre, daß sie ganz aus dem Archiv der Natur des menschlichen Verstandes genommen ist und daß sie auch, recht verstanden und mehr ausgearbeitet, als ein Fachwerk der Kenntnisse dem Verstande Dienste leisten kann. Aber mit Rüdiger zu sagen: daß hierinne alle Gelehrsamkeit bestehe, wenn man nur nicht bei der metaphysischen Abstrac-

straction allein stehen bleibe, als welche außer den Prädicamenten, Prädicabilien und den vier Arten der Ursachen in den Schriften der Gelehrten weiter nichts Gründliches (und ich setze noch hinzu, nichts Erweiterndes) hervorbringen können, *) getraue ich nicht zu behaupten. Problematisch gedacht, sind sie weiter nichts, als eine Art von Topik, ein Leitfaden der Gedanken für die Meditation. Es war daher ein Grundirrthum der Peripatetiker, daß sie glaubten, das Grundwesen der Dinge, nebst ihren Grundursachen dadurch entdecken zu können. Man erlaube mir, daß ich mich mit den Worten eines unserer besten Denker und Schriftsteller ausdrücken darf. „In den Wissenschaften, sagt er, haben die allgemeinen Ideen noch weit schädlichere Folgen gehabt; denn theils glaubt der Philosoph schon alle Individua des ganzen Geschlechts zu kennen, wenn er nur die Definition davon hat; und theils überredet er sich gar zu leicht, aus dieser Difinition lasse sich alles Mögliche herleiten. — — Haben wir einmal allgemeine Ideen gebildet, so ziehen diese aus Gewohnheit und Bequemlichkeit den Geist von der genauern Untersuchung der Individuen ab, u. s. w. so gieng es mit allen Philosophen in alten und auch noch in neueren Zeiten, welche alles aus Definitionen mächtig herab demonstriren wollten, und dadurch in das Innere der Dinge gedrungen zu seyn, sich einbilden. Sehr leicht war es ihnen, neue Wissenschaften zu erfinden, und es wurden auch würklich so viele erfunden, daß man jetzt noch kaum die Na-

*) Vid. Ridigeri de sensu Veri et Falsi. L. I. C. V. §. XIV. l. §. 2. p. 95. "In his quator abstractionum generibus consistit omnis eruditio, quaecumque sit. §. 3. Methaphysica abstractio etsi et vera sit et utilis, si pro praeludio disciplinarum habeatur; noxia tamen valde est, si in ea persistitur et veluti in fine acquiescitur.

men davon übrig behalten hat. Was ist ein Geist, frug man sich; ein Wesen das denkt und will, und noch dazu ein einfaches Wesen. Kommt diese Definition einem jeden Geiste zu? Ohne Zweifel. Ich will also diesen Begriff auseinander setzen, definiren, was denken und wollen heißt; so habe ich eine Pneumatologie; und so erfinde ich, Dank sey es der Demonstrirmethode, eine neue Wissenschaft u. s. w. Men sehe alle jene systematischen, demonstrativen Seelenlehren, Ontologien und Dämonologien durch: so wird man sich überzeugen, daß Definitionen genug, Gemeinplätze genug; wahre brauchbare Kenntniß wenig darinn enthalten ist. Der einleuchtendeste Beweiß davon ist, daß sie fast alle vergessen worden sind, und der nächste nach ihm, daß kein einziger von jenen großen Männern, die die menschliche Erkenntniß wahrhaftig bereichert haben, auf dem Demonstrirwege dazu gelangt ist. *)

Der mystische Poiret, der zuerst der scholastischen, hernach aber der Philosophie des Des Cartes zugethan war, hielt die abstracten Ideen für angebohren. Um zu beweisen, daß die Idea Entis absoluti angebohren sey, sucht er erst darzuthun, daß die Idea Entis überhaupt, als abstracter Begriff gleiche Beschaffenheit habe. Die Idee eines Dinges, (Entis), sagt er, ist eine Abstraction. Aber sie kommt mir eigentlich nicht zu. Denn ich bin kein bloßes Ding. Ich bin mehr als Ding, und mein Seyn ist kein bloßes einfaches Seyn; sondern, ich bin ein denkendes, wollendes, zweifelndes und empfindendes Ding. Dies sind meine einzelnen Formen und Grenzen, in welchen mein Seyn erscheinet. Wie könnte ich mich nun von diesen einzelnen Formen und Bestimmthei-

*) Untersuchungen über den Menschen von Dieterich Tiedemann. Erst. Th. 306. 307. 308. 309.

heiten entkleiden,. und mich als ein bloßes unbestimmtes Seyn denken, wenn nicht schon vorher die Idee des einfachen und bloßen Seyns in mir wäre; und zwar ist diese Idee nicht von mir, oder eine Folge meiner Abstraction; sondern rührt von einer ganz andern Ursache her. Es ist also die Abstraction im Grunde eine Annäherung an das absolute Wesen (Ens absolutum) in wie fern sein Seyn von mir vorgestellt wird. Die abstracte Betrachtung von meinem Ich, wenn ich sage: Ich bin, soll keinesweges so viel heißen, als mein Ich ist das absolute Ding, auch nicht, mein Ich ist die Universalität der Dinge, wodurch das absolute Ding vorgestellt wird: sondern der Sinn ist vielmehr dieser: Mein Ich, so wie alle andere erschaffene Dinge, kommen der Vorstellung des absoluten Dinges nahe: oder vielmehr, ich habe mit allen andern erschaffenen Wesen dies gemein, daß ich eine Vorstellung des absoluten Dinges bin. *)

Das schwankende der lateinischen Uebersetzung, da ich das französische Original nicht vor mir habe, macht den Sinn etwas dunkel. So viel aber ist sichtbar, daß es dem Ursprunge der abstracten Begriffe gilt, als mit welchen allen es gleiche Bewandniß hat, wie mit dem Begriffe eines Dinges an sich. Und da halt ich mich hier blos bei seinem gegebenen Begriffe von der Abstraction auf, weil das übrige hierher nicht gehört. Soviel ist richtig, mein Ich hat, so wie jedes einzelne, durchaus bestimmte Ding kein absolutes, sondern durch gewisse Individualien bestimmtes Seyn. Aber kann der Verstand nicht diese Individualien ablösen und durch fortgesetzte Abstractionen endlich beim reinen, einfachen, von allen Individaliuen gesäuberten Begriffen des Seyns, dem des Dinges überhaupt anlangen? Freilich ist nun dieses Seyn ein

*) S. Petri Poiret Oecon. div. T. I. 15.

ganz anderes, als das individuelle Seyn des einzelnen Dinges. Es fehlt ihm die Ergänzung seiner bloßen Möglichkeit, das Seyn nach Raum und Zeit, es ist ein bloses Gedankending. Aber weiter soll es auch nichts seyn. Es ist auch dieses abstracte Seyn an sich leer und ohne alle Bedeutung, wie dies der Fall bei allen höchsten Geschlechtern (summis generibus) ist, wenn es nicht an die Individua angehalten wird, wodurch es versinnlichet und zur Bedeutung gebracht wird. Aber dies ist, lange noch kein hinreichender Grund zu einer andern, ganz fremden Ursache seine Zuflucht zu nehmen und dadurch den Knoten zu zerhauen, daß man sagt, die Abstracta müssen von einer fremden Ursach in uns gelegt seyn. Nur das ist in unsere Natur gelegt, daß wir nach diesen Denkformen in Hinsicht unseres Verstandes uns richten müssen. Doch wir wollen einmal jene Hypothes eine Zeitlang dahin gestellt seyn lassen, wie ists denn möglich, daß solche Begriffe in das Bewustseyn aufgenommen werden können? und das müssen sie doch, wenn wir sie sollen lesen, d. i. verstehen lernen, sonst sind sie so gut, als nicht da. Als ein strenger Cartesianer, wird er uns so belehren. „Bei Gelegenheit der angeschauten Existenzen, ruft die Gottheit jene schon bereitliegende Idee in der Seele hervor, daß nun der Verstand, das, was die Sinne angeschauet haben, annähern kann an den abstracten Begriff, unter welchen das angeschaute Object gehört und dadurch gelangt derselbe zum Bewustseyn.“ Aber wie? Wenn nun der Verstand das Geschäfte der Annäherung der Existenzen an die Abstracta und Universalia nicht recht verstünde, und wie sollte ers verstehen, ehe und bevor es ihm ist gelehrt worden? und brächte nun das angeschaute Object unter eine andere Rubrik, unter ein ganz fremdes Fach, wie etwa ein Schriftsetzer den Buchstab A. in das Fach wirft, wo Z. liegt, wer wäre sodann an

dem

dem Irrthume schuld? Ueberhaupt, wenn man sich in Erklärung natürlicher Würkungen auf ein übersinnliches Wesen berufen will, dann ist unsere Philosophie am Ende. Ich habe seinem Begriffe von der Abstraction noch die billigste Bedeutung gegeben, was er wohl mit seiner Annäherung an das absolute Wesen vernünftiger Weise verstehen könne. Sollte er wohl gar das allervollkommenste und nothwendigste Wesen darunter verstehn, so hat es gar keine Bedeutung.

Wir haben oben bemerkt, daß die Abstraction den Beitrag der Thätigkeit der Seele erfordere. Diesem scheint das zu widersprechen, was Aristoteles von der Abstraction sagt. Er macht nähmlich einen Unterschied unter dem thätigen Verstande (ποιητικος) und unter den leidenden (παθητικος). Ein und derselbe Verstand habe eine doppelte Kraft. Das Begreifen und Verstehen komme nur dem Leidenden zu, obwohl der würkende und thätige Verstand die Ursache davon sey. Denn dieser beleuchte gleichsam die Phantasmata und lege sie sodann dem leidenden Verstande vor, durch welche Handlung er solcher Gestalt denselben aus dem Zustande der blosen Möglichkeit zu würken, in den Zustand der Thätigkeit rufe. Durch die Abstraction sondere nun derselbe die Verstandsbegriffe von allen Materiellen Bestimmungen ab, und so entstehe aus der blosen Möglichkeit zu begreifen, das würkliche Begreifen. Es bestehe also die Abstraction darinne, daß der Verstand dasjenige, was zur individuellen Natur gehört, liegen lasse, und das Universalwesen allein aufnehme oder behalte. *) Allein genau betrachtet, ist hier kein Widerspruch

*) De anima L. III. C. V. seq. Simplicius, hiermit nicht einmal zufrieden, nahm intellectus agentes an. Einen wodurch der Mensch sich selbst und die höhern Geister erkenne; den andern, welcher die Phantasmata betrachte um dadurch die Intelligibilia zu schaffen. v. Aristoteles de anima L. III. cent. 17.

ſpruch. Denn wenn man auch den ſubtilen Unterſchied unter dem activen und paſſiven Verſtande, welches im Grunde doch weiter nichts, als verſchiedene Anſichten und Betrachtungsarten von uns ſind, wollte gelten laſſen; ſo zeigt ſich doch die Thätigkeit des ſogenannten Paſſivenverſtandes, bei der Auswahl des Individuellenweſens und Abſonderung von dem Univerſalweſen deutlich, als welches ohne Reflexion nicht möglich iſt. Malebranche beraubte den Verſtand aller Selbſtthätigkeit hierbei, und lies alles den Willen verrichten. *)

Aus dieſem allen erhellet zur Gnüge, daß die Abſtracta, weiter nichts ſind, als ein Behelf, eine Krücke für den beſchränkten Verſtand, wodurch er ſich der vergeblichen Mühe überhebt, von allen einzelnen Dingen ſich Begriffe zu bilden. Wobei aber eine allzuweit getriebene Abſtraction ihn auch leicht in Irrthümer verleiten, und allzuviel Anlage zur Abſtraction, zu Führung der Geſchäfte ihn untüchtig machen kann, der Geſtalt, daß er eine Lebensweiſe, die ſich blos mit Betrachtungen abgiebt, (vita contemplativa) dem thätigen und Geſchäftsvollen Leben vorzieht. Je weiter der Verſtand ſeine Abſtractionen treibt, deſto unähnlicher werden ſie dadurch, den würklichen Dingen; indem er ſolcher Geſtalt vom Ufer der Erfahrung ſich immer weiter und weiter entfernt. Ehe er ſichs verſieht, befindet er ſich in einer bloßen Ideenwelt von lauter Quidditäten, Häcceitäten, Identitäten und Ichheiten umgeben, die nun geduldig genug ſind, weil ſie kein Realweſen mehr haben, aus ſich formen und bilden zu laſſen, was ein Denker dieſer Art will. Aber bei einem ſolchen Gewebe und wenn es noch ſo viel Kunſt des Webers verräth, fragt es ſich noch immer, ob es ſich auch ſo verhalte. Daher ſollten zwei

*) De la Recherche de la Verité. L. III, Ch. I.

zwei solche Weber, wenn es keine Nachweber sind, mit einander übereinstimmen; weil sich jeder seine eigene Ideenwelt schaft, in welcher er nur lebt und webt, nach seiner eigenen Manier. Viele unnütze Streitigkeiten, die oft mit Heftigkeit geführt wurden, würden daher gewiß unterbleiben, wenn man die Grenzen der Abstraction nicht überschritten und da aufgehört hätte, wo sich nichts mehr abstrahiren läßt.

Das Vehikel der abstracten Begriffe ist freilich die Sprache, in wiefern wir nähmlich andern dieselben mittheilen wollen. Und Wolf sagt, daß vermittelst der Worte auf eben so eine mechanische Art dieselben in dem Gehirn hervorgebracht würden, wie jede andere materielle Idee. *) Nur aber das Wie? hat er nicht erklärt, und wird es auch aus seiner prästabilirten Harmonie nicht erklären können. Wenn man aber ganz allgemein behaupten will, wie es von vielen geschieht, daß ohne Sprache gar keine abstracten Begriffe möglich wären; so kann ich dieser Meinung nicht beipflichten. Nur so viel folgt, daß keine Mittheilung möglich ist. Denn das Vermögen, Gegenstände mit einander zu vergleichen, ihr Gemeinschaftliches derselben zu fassen und unter diesem Gemeinschaftlichen sich das Einzelne zu denken, hängt so wenig von der Sprache ab, was seinen Ursprung betrift, daß vielmehr alles dieses erst vorausgesetzt werden muß, ehe es an die Erfindung des Zeichens oder Wortes kommt, wodurch die abstracte Idee ausgedrückt werden soll. Die Notion oder der abstracte Begriff (nicht der Stoff woraus er ist gebildet worden) ist eher, als das Wort. (notiones priores sunt signis). Stumm und taub gebohrne Menschen müssen daher ebenfalls dieses Vermögen besitzen, nnd wir können ihnen weder das Vermögen zu abstrahiren, noch die

*) Wolf Psychol. rat. §. 396.

die abstracten Begriffe selbst absprechen. Aber hieraus folgt: Wenn es abstracte Begriffe ohne Sprache giebt, so machen sie die Erfindung einer Sprache nothwendig, versteht sich bei Menschen, welche Sprachorgane haben und sprechen lernen können. Denn abstracte Begriffe können niemals durch blose Handlung, die von Worten unterschieden ist, oder durch Pantomime gut und vollkommen ausgedrückt oder mitgetheilt werden. Wir können durch solche Handlungen nur Individuen bezeichnen. Noch weniger kann eine ganze Rede und Reihe allgemeiner Vorstellungen durch blose Gestus und Gebehrdensprache verständlich gemacht werden. Die Natur hat nun aber die Mittheilung dieser Begriffe dem Menschen zum Bedürfnisse gemacht. Sie hat ihm auch in dem Sprachvermögen die Mittel dazu verliehen. Er wird nun bei dem Drang jenes Bedürfnisses, diese Mittel versuchen, wie der junge Vogel die Schwingen zum Fliegen, und wird auf solche Weise durch sich selbst, an der Hand der Lehrmeisterin Natur allmählig Worte und so fort Sprache erfinden. *)

Crusius unterscheidet noch folgende Arten der Abstraction. 1) Wenn man Dinge unterscheidet, deren eins das andere hervorbringt — causal Abstraction. Z. B. Die Sonne und ihre Wärme. 2) Wenn man Dinge unterscheidet, die beisammen sind oder auf einander folgen — existential Abstraction. Z. B. Die Sonne und ihre Figur, oder die Tage im Jahre. Die Existential Abstraction ist wieder fünferlei. 1) Wenn man von Individuen ihre Individualität abstrahirt — logicalische Abstraction (abstractio latitudinis). 2) Wenn man den äußerlichen Umstand, oder das Verhältniß in dem eine Sache gedacht wird, von ihr abstrahirt — äu-

*) Unterricht der gesunden Vernunft I. Th. S. 313. 314. 315. 316.

äußerliche Abstraction. Z. B. den Ort wo ein Mensch ist, oder die Zeit. 3) Wenn man den Begriff des Subjects wegläßt und denkt nur das, was zu dem betrachteten Object selbst gehört — abstractio Subjecti oder mit Hofmann abstractio metaphysica. 4) Wenn man die integralischen Theile von der Sache unterscheidet — abstractio mathematica. 5) Wenn man andere Theile, die keine integralischen sind, unterscheidet — abstractio qualitativa. oder physicalis. Z. B. zwei Hälften eines Körpers, oder Verstand und Willen bei der Seele. Abstractum primum ist, wenn man sich in einer Idee ein gewisses Object vorstellt (materieller Begriff). Abstractum reflexum oder secundum wenn man sich in einer Idee die Art der Abstraction vorstellt. (reflectirte Idee). Z. E. Genus, species, medius terminus. *)

Abweichung der Magnetnadel.

Physik.

Wenn man eine Magnetnadel auf einen Stift setzet, auf welchen sie sich ungehindert bewegen kann, so weiset sie nach Norden. Jedoch ist hierbei zu merken, daß sie nicht an allen Orten und allezeit laccurat nach Norden weiset, sondern oft mit der Mittagslinie entweder gegen Osten, oder gegen Westen einen Winkel macht. Dieser Winkel, welchen die Magnetnadel, die sich auf einem Stifte ungehindert bewegen kann, mit der Mittagslinie macht, wird die Abweichung der Magnetnadel genannt. (Declinatio, aberratio acus magneticae.) Angestellte Versuche haben gelehret, daß in dem vorigen Zeiten die Nadeln in Europa östlich, in den

letzt

*) Crusius Weg zur Gewißheit. S. 175. — 177. 216.

letzt verfloßnen Jahrhunderte aber westlich abgewichen sind. De la Hire hat gefunden, daß die Abweichung zu Paris jährlich verändert würde, so daß sie in 38 Jahren auf 9° 28′ zugenommen hatte. *) Und Celsius in Schweden bemerket, daß eine Nadel eine stündliche Abänderung ihrer Abweichungen erdultete. **) Man vermuthet, daß die Veränderung der Luft eine Hauptursache dieser Abweichung sind; indem man bemerkt hat, daß die Lufterscheinungen sehr merkliche Veränderungen, sowohl bei dem Magnete, als auch bei den Nadeln hervorbringen, und ihnen sowohl die Kraft rauben, als auch einem rohen Eisen dieselbe mittheilen können. Ingleichen wird die Nadel zu einer merklichen Veränderung gebracht, wenn man nur das Glas, womit der Compaß bedeckt ist, etlichemal mit dem Finger streicht. Hier mischt sich außer Streit, die Electricität des Glaßes mit ein und es ist offenbar, daß es wenigstens hier eine wahre Ursache der Abweichung sey.

Academie.

Phil. Gesch.

Das Wort Academie kommt her von einem gewissen Hecademus, dem diese Ville oder Landgut gehörte. Es lag dieser Ort nicht weiter von Athen, als sechs Stadien, oder 750 Schritte. Und nach dem Plutarch hatte der Eigenthümer denselben für das gemei-

*) Physische Abhandlungen der Paris. Academie der Wissenschaften vom Jahr 1705. T. II. p. 440. der Steinwehrischen Uebers.

**) Schwedische Abhandl. aus der Naturlehre ꝛc. B. II. 47. welche Schriften Succow in seiner Naturlehre, dem ich diesen Artickel schuldig bin, anführt.

meine Beste, zu einem Gymnasium bestimmt. Ein angenehmer Ort, mit vielen Ahornbäumen zu Spaziergängen angelegt. *) Plato kaufte sich hier eine Ville und einen Garten für drei tausend Drachmen, **) wo er nachmals lehrte, und seine Sekte bekam daher den Namen der Academie. In der Folge haben öffentliche Anstalten zur Ausbildung und Erweiterung der Künste und höhern Wissenschaften diesen Namen behalten. Nachdem Plato todt war, eröfnete Speusippus, sein Schüler, an diesem Orte seinen philosophischen Catheder. Ihm folgte Xenocrates, Polemo, Crates und Crantor. Unter diesen Lehrern nahm die Academie den Beinahmen der alten oder ersten an. (Academia vetus s. prima), weil diese Lehrer ächte Anhänger des Plato waren. Mit dem Arcesilaus oder Arcesilas nahm die zweite Periode derselben ihren Anfang, und wurde von jetzt an genannt die zweite oder mittlere Academie (academia media) weil Arcesilaus eine andere Lehrmethode einführte, und hiernächst behauptete: Man könne mit Gewißheit nichts wissen, selbst nicht, was Socrates behauptet hätte, daß er nichts wisse. ***) Ihm folgte Lacydes. Der Stifter der dritten Academie war Carneades, welcher behauptete, man könne schlechterdings nicht wissen, ob etwas wahr sey. ****) Beide Arcesi-

*) Plutarch im Cimon p. 487. C. I. T. I. edit Crus. et Xyland. Francofurti 1599. Την μεν ἀγοραν πλατανοις καταφυτευσας, την δε Ἀκαδημιαν ἐκ ἀγυδρου καὶ ἀυχμηραις καταῤῥυτον ἀκοδειξας ἀλσος ἠσκημενον ὑπ' ἀυτου δρομοις καθαροις καὶ συσκια περιπατοις. Horaz sagt daher von diesem schattenreichen Orte: Atque inter syluas Hecademi quaere verum L, II. Ep. 2.

**) Plutarch de exil.

***) Cic. Acad. Quaest. L. I. C. 12.

****) Sextus empir. aduers. Mathem. L. VII.

filaus und Carneades waren Gegner der Dogmatiker. Nach dem Sextus empiricus ſtiftete Philo die vierte *) und Antiochus die fünfte Academie, welcher letztere die übrigen philoſophiſchen Secten mit der Academiſchen vereinigen wollte. Mit ihm endigte ſich die academiſche Schule, welche von Plato bis zur hundert und ſiebenzigſten Olympiade ſich erhalten hatte. Man belegte vor Zeiten alle Nachfolger des Plato mit dem Namen Academiker. Jedoch wurde ein Unterſchied unter den wahren, ächten und unächten oder Pſeudoacademikern gemacht. Jene liebten die beſcheidene Unterſuchung der Wahrheit und hüteten ſich vor verwegenen Behauptungen. Dieſe aber glaubten, man könne und dürfe gar nichts behaupten; weil jede Sache zwei Seiten hätte, die eine, von welcher ſie wahr, die andere, von welcher ſie nicht wahr ſeyn könne. Der Weiſe müſſe zwar der Wahrheit nachgehn und ſie ſuchen, könne dieſelbe aber niemals erreichen. **)

Acataleptſie.

Phil. Geſch.

Socrates, die Sceptiker und neuen Academiker, wohin auch Cicero gehörte, behaupteten, daß ſie nichts wüſten. Jedoch nicht auf einerlei Art. Von den Sceptikern war dieſe Behauptung ernſtlich, weil ſie überhaupt alle Wahrheit beſtritten. Von dem Socrates aber und den neuern Academikern hat man ver-

*) Id, Pyrrh. hyp. L. I. C. 33.

**) Lactant. Inst. diu. L. III. C. III. 3. 4. seqq. Augustin. T. I. libr. trib. cont. Academic. Gellius Noct. A. XI. 5. Man leſe noch Baylo Dict. T. I. Arceſilaus T. II. Carneades.

vermuthet, daß es Ironie gewesen, entweder um ihre Gegner deſto leichter ins enge zu treiben, oder um ſich dadurch das Anſehn zu geben, daß ſie auch das wüſten, was ſie nicht zu wiſſen vorgaben. Wenigſtens ſagt dieſes Baco. (S. De augment. Scient. L. V. p. m. 125.) Dem ſey wie ihm wolle; ſo wurde jene Behauptung mit dem Namen Acatalepſie belegt.

Acceſſio.

Nat. Recht.

Die Güter eines Menſchen, d. i. ſein Eigenthum, haben eine gewiſſe Quantität oder Größe, welche theils eine phyſiſche, theils eine moraliſche ſeyn kann. Was aber eine Größe hat, das kann vermehrt und vermindert werden, es läßt ſich alſo denken, daß unſer Eigenthum vergrößert werden kann. Eine ſolche Vergrößerung heißt Acceſſio, Zuwachs. Sie wird eingetheilt in die natürliche, moraliſche und gemiſchte, je nachdem die Vergrößerung entweder zur Urſach hat die phyſiſche Natur, oder die moraliſche Natur des Menſchen, oder beides zugleich. Das erſte heißt phyſiſcher oder natürlicher Zuwachs (accessio naturalis physica). Der moraliſche iſt wiederum entweder ein geſetzlicher, oder ſogenannter Civilzuwachs, in ſo fern er als mittelbare oder unmittelbare Folge eines Geſetzes anzuſehn iſt, oder ein Induſtriezuwachs (accessio industrialis, artificialis). Wenn die Natur durch ihre phyſiſche Kraft eine Sache zu der Meinigen hinzuſetzt, ſo thut ſie dieſes entweder dadurch, daß ſie durch ihre belebende Kraft einen Effect würket, oder Früchte bildet. Dann heißt es ein Zuwachs durch Production überhaupt, durch Hervorbringung, Zeugung. Dahin gehört die Trächtigkeit oder das Tragen im Thierreiche (foetura), und die Fruchtbringung im Pflanzenreiche,

fruc-

(fructificatio); oder die Natur bringt eine Sache von außen her und verbindet sie mit der unsrigen; dann ist es eine Zusetzung oder Zubringung (accessio per adiectionen naturalem). Dahin rechnet man die Entstehung neuer Inseln, allmähliche Erzeugung neuer Berge, besonders durch Flüsse zugespielten Anwuchs (alluvio), verlassene Flußbette, Entstehung neuer Quellen, u. s. w. Der künstliche Zuwachs (accessio artificialis, industrialis) wird ferner eingetheilt, in Specification, Fasonirung, wenn der Sache eine neue Form gegeben wird, die sie vorher nicht hatte, oder in Commixtion, künstliche Vermischung (commixtio) wenn die Theile der einen Sache zwischen die Theile der andern Sache kommen und also beide Sachen nicht in ihrer Substanz als Einheiten außer einander bleiben können, z. B. flüssige Dinge. Oder in Adjunction, wenn beide Sachen als körperliche Einheiten ganz außer einander bleiben, ohne daß die Theile der einen, zwischen die Theile der andern kommen. Z. B. das Belegen, Föliiren des Spiegelglases, das Einsetzen eines Steins in Metall, das Anschweißen, Anlöthen, in Blei legen, Anleimen, Annageln, Zusammenpfalzen, Anstreichen, Farbenaufdrücken, Sticken, Einwürken, Bemahlen u. s. w.

Die Regeln, wornach das Eigenthum des natürlichen Zuwachses der Sachen zu bestimmen, sind folgende:

1) Wer das völlige Eigenthum einer Sache hat, dem gehört auch vermöge desselben alles das zu, was die Natur in oder außer der Sache bildet und hervorbringt. Also ist das junge Thier, das mein Thier bringt, die Frucht meines Baumes, mein. Denn der Eigenthümer der Hauptsache hat als solcher das Benutzungsrecht derselben, und Kraft desselben schließt er jeden Andern davon aus. Da nun das, was in oder außer der Sache entsteht, sich

ſich als Würkung auf die Hauptſache als Urſache bezieht; ſo muß er hierauf auch ein ausſchließendes Recht beſitzen. Die Rechtsgelehrten nennten dies, ius tralatitium.

Bei der Foetura iſt unter den Gelehrten folgender Streit entſtanden; ob das junge Thier dem gehöre, welchem die Mutter deſſelben gehört; oder jenem, dem der Vater gehöre? Einige ſagen mit Ulpian: partum ventrem tanquam accessorium sequi. *) Andere mit Gundling: es ſey res communis. Am beſten, ſcheint es, hat Keſtner die Sache entſchieden. **) "Foetus ex vacca productus ad dominum faemellae, non masculi pertinet, eo enim tempore, quo vacca concepit, semen transfusum, nec amplius masculini corporis pars est. Semen proinde in bonis non est, et quamvis in bonis sit, pars tamen matris, maternorumque viscerum est, neque hic quaeritur cujus sit semen, sed cujus sit foetus, natura enim non produxit semen in utilitatem hominum, sed foetum ꝛc. ꝛc. Uebrigens läßt ſich nach dem natürlichen Rechte noch der Fall gar wohl denken, daß dem Eigenthümer des Thieres männlichen Geſchlechts ein Aequivalent gereichet werde, beſonders wenn er für eine ganze Heerde dieſes Thier halten und ernähren muß; weil Niemand zum Nachtheil des andern ſich bereichern darf.

2) Wenn eine fremde Sache, deren Eigenthümer bekannt iſt, mit der meinigen durch die Natur verbunden wird, ſo bleibt ſie ihrem vorigen Herrn. Denn es kann dies dem bekannten Eigenthümer nicht

*) L. XXIV. de Statu hominum.

**) Jus nat. et Gent. C. II. §. 16.

nicht zugerechnet werden, daß die Natur die Sache von ihm getrennt hat, und es kann diese Trennung nicht angesehn werden, als habe er den Willen gehabt, dieselbe zu veräußern. Folglich setzt er sein Eigenthumsrecht an derselben Sache fort und es kann dieselbe nicht für eine herrenlose Sache gehalten werden.

3) Ist aber der Eigenthümer einer durch die Natur zugeworfenen Sache nicht bekannt, so giebt dieses dem, welchem sie zugekommen ist, noch kein Eigenthum an derselben: sondern nur Gelegenheit die Sache, als eine herrenlose Sache zu ergreifen, bis ihr voriger Eigenthümer bekannt wird. Denn dies erlaubt der redliche Besitz.

Die Regeln bei dem künstlichen Zuwachs sind folgende:

1) Wenn jemand es weiß, daß die Hauptsache mein gehört, und verbindet dennoch etwas von dem Seinigen mit der Hauptsache, so disponirt er dadurch wissentlich oder schuldhafter Weise über meine Sache, und ich kann dadurch mein Recht an der Hauptsache nicht verlieren. Er muß mir, wenns möglich ist, die Sache in der nähmlichen Qualität und Quantität zurückgeben; oder, wenn die Absonderung nicht möglich ist, mich schadlos halten.

2) Wuste der Andere aber nicht, daß die Sache einem Andern gehörte: so handelte er zwar nicht unrecht, wenn er mit derselben etwas von dem Seinigen verbindet. In dem Augenblick aber, da er den rechtmäßigen Eigenthümer erfährt, ist er verbunden die Hauptsache im ihren vorigen Stande, wenns möglich ist, zurückzugeben. Ist aber die Absonderung nicht möglich, so muß der Zusatz bei der Hauptsache bleiben, und der Haupteigenthümer muß den Zusatz vergüten. Kann aber auch die

Hier-

Hauptsache jenem überlassen und sich von ihm dieselbe vergüten lassen.

Hieraus lassen sich die Regeln der übrigen Arten des Zuwachses mit einiger Veränderung leicht folgern.*)

Accidenz.

Metaph.

Die Dinge erscheinen uns mit gewissen Eigenschaften der Größe, Gestalt, Farbe u s. w. Unter diesen sind einige so beschaffen, daß sie niemals fehlen dürfen, wenn die Sache dieselbe Sache bleiben soll, und heißen beständige Eigenschaften der Sache. Andere hingegen können da und weg seyn, ohne daß die Sache aufhört dieselbe Sache zu seyn. Diese letztern heißen zufällige, transitorische Eigenschaften oder Accidenzen. Z. B. Tugend, Schönheit, Gelehrsamkeit bei einem Menschen. Ein solches Accidenz kann nun niemals für sich seyn, sondern wenn es ist, so wird es immer nur in einem andern Dinge wahrgenommen, dessen Art zu seyn es bestimmt. Daher ist sein Seyn, Inhärenz. Z. B. Bewegung inhärirt, als Accidenz der Materie. Als Begriff des reinen Verstandes, gehört das Accidenz unter die Categorie der Relation. Es setzt aber allezeit etwas beharrliches voraus, welches bleibt, während dem die Accidenzen bei ihm ab, und zu gehn. Dieses ist das Ding oder eigentliche Subject, worinne die Accidenzen wahrgenommen werden. Man kann daher auch so sagen: Accidenz in der Zeit ist, was da wechselt und in dem Beharrlichen würklich ist. Das Aufhören des Einen und das Anheben des Andern ist der Wechsel, als

*) S. Daries Institut. Jur. Nat. et Gent. §. 469. seqq. Schlettwein die Rechte der Menschheit. §. 132. seqq. Hufeland Lehrsätze des Naturrechts. §. 240.

als wodurch eben das Beharrliche verändert wird. Man theilt sie in innere und äußere. Jene bietet der innere Sinn dar, diese der äußere. *) Da nun die Accidenzen, ohne das Beharrliche, dem sie inhäriren, nirgends vorkommen können; so muß man von dem Daseyn der Accidenzen auf das Daseyn der beharrlichen Dinge schließen.

Soll eine gewisse Eigenschaft einem Dinge zukommen, so muß ein Grund dazu vorhanden seyn. Derselbe liegt nun entweder in dem Wesen des Dinges allein, so daß weiter nichts sonst vorausgesetzt zu werden braucht; oder es muß außer dem Wesen der Sache noch ein anderer da seyn. Das erste heißen natürliche Eigenschaften, oder Attributa. Proprietates essentiales, consequentia essentialia, conceptus secundarii, formalia consequentia seu consecutiva. Das andere werden schlecht hin zufällige Eigenschaften, Modi, accidentia praedicabilia genannt. Z. B. daß ein Körper theilbar ist, ist ein Attribut; das er erwärmet werden kann, ein Modus. Wolf nimmt eine gewisse Möglichkeit Modos zu haben, an, nähmlich eine nächste, und eine entfernte. Die erste hat ihren Grund in den wesentlichen Eigenschaften der Sache, oder auch in ihren Attributis. So hat die Theilbarkeit possibilitatem proximam im Wesen eines Körpers. Die andere aber, zugleich mit in gewissen vorausgegangenen Modis. Z. B. so kann ich dem Modum des warm Werdens nicht eher dem Körper beilegen, als bis ein anderer Modus vorausgegangen ist, nähmlich daß er dem Feuer ist ausgesetzt worden. **) Dieser Grund der Möglichkeit ist aber noch von dem Grunde

*) Kant Kritik d. r. V. S. 80. 186. 187. 449. 265. Wolf Ontolog. §. 783. 785. p. 589.

**) Reuschii System. methaph. p. 52.

Grunde der Würklichkeit derselben unterschieden. (Existentalgrund). Und es liegt derselbe entweder in andern ganz abgesonderten Dingen, oder in vorhergegangenen würklichen Modis, oder in beiden zugleich. Z. B. die Gelehrsamkeit als Modus des Menschen, hat ihren Existentalgrund in dem Fleiße und in den Talenten desselben. Von den Modis, oder accidentibus praedicabilibus waren bei den Alten noch unterschieden die acciedentalia praedicamentalia. Das waren solche Eigenschaften einer Sache, welche allen einzelnen Dingen eines Geschlechts und zwar diesen allein mit Gewißheit konnten beigelegt werden. Z. B. das Bellen eines Hundes. Solche aber, die auch Individuen anderer Gattung mit zukommen, wurden accidentia communia genannt. Z. E. das Krankseyn eines Menschen.

Die Scholastiker nahmen das Accidenz in dreifacher Bedeutung. Einmal im Gegensatz des Wesens, für alles was bei einer Sache außer ihrem Wesen angetroffen wird. Und das konnten auch selbst Sachen seyn. Z. B. Das Glied eines Menschen. Das hieß bei ihnen accidens verbale. Zweitens im Gegensatz des Proprii, für alles, was zufälliger Weise bei einer Sache ist z. B. die weiße Farbe. Dies war das accidens praedicabile. Drittens, im Gegensatz der Substanz und wurde genannt accidens praedicamentale. *)

Ferner machten die Alten einen Unterschied unter physischen und logischen Accidenzen. Jene waren solche, die in der Sache selbst etwas sind; diese hingegen, die sich blos auf ein denkendes Wesen und seine Erkenntniß beziehen. Zu den erstern gehörten, Quantitas, Qualitas, Relatio, Actio, Passio, Quando, ubi, Situs, Habitus, und diese machten, nebst dem Begriffe

*) Chauvin Lex. phil. ad hl.

der Subſtanz die Prädicamente oder Categorien des Ariſtoteles aus. (S. Categorie.) Die logiſchen hingegen waren, Genus, Species, Differentia, Proprium?, Modus, oder Accidens in specie. *)

Zum Ueberfluß und gleichſam blos um der Nachfrage willen, wollen wir nachſehn, was Riediger, deſſen Schriften ſonſt viel brauchbares enthalten, für einen Gebrauch oder vielmehr Mißbrauch von dieſer Speculation gemacht hat, und ſollte der Gewinn davon auch nur negativ ſeyn. Nach ihm werden einige Accidenzen ohne Beſtimmung einer Handlung oder Bewegung gedacht; andere mit derſelben. Die erſtern nennt er ruhige (accidens quietum;) die andern, die in Bewegung ſind. (Accidens in motu constitutum.) Zu dem erſten gehören die Qualitäten; zu den andern die actio und paſſio. Die Qualitäten ſind theils abſolute; theils reſpective. Zu den erſten gehören die phyſiſchen. Und hierunter gehören: potentia naturalis aut impotentia, item habitus et dispositio, Intellectio, Expansio, Contractio. Davon handele die Phyſik. Deren Würkung von den Peripatetikern Qualitates patibiles, aut affectus siue passio genannt wurden, welche gleichfalls in die Phyſic gehörten. 2. Die Mathematiſchen. Ausdehnung, Figur und Form. 3. Die Moraliſchen. Mittel und Zweck. Dieſer ſey entweder ein göttlicher, davon handle das Naturrecht; oder ein menſchlicher, die Politik. Die Mittel, wären gleichfalls entweder Göttliche. Dahin gehörten die Geſetze nebſt ihren Würkungen, Recht und Verbindlichkeit, wovon im Naturrechte, oder menſchliche, wovon in der Politik gehandelt würde. Die reſpectiven Qualitäten ſind wiederum 1) Phyſiſche: Urſach und Würkung. 2) Mathematiſche: Quantität, plus und minus.

*) Lambert Architectonik. S. 269.

minus. 3) Moraliſche: Zweck und Mittel, in wiefern ſie ſich auf einander beziehen. Unter die Quantität gehört: Zahl, Größe, Zeit, Ort, Gewicht oder Schwere.*)

Leibniz nannte die Accidenzen, Grenzen der Subſtanzen, und behauptete, daß die Subſtanzen ihre Accidenzen ſelbſt hervorbringen. Bei welcher Gelegenheit er die Sophiſterei des Bayle beantwortet: daß wenn die Kreaturen Accidenzen hervorbrächten, ſie eine ſchaffende und vernichtende Kraft haben würden. Man könne alſo nicht die geringſte Würkung thun, ohne eine unzähliche Menge würklicher Dinge zu ſchaffen.**)

Achtung.

Moral.

Man ſagt: der Menſch hat Achtung für ſich ſelbſt, für andere Menſchen, für die Rechte der Menſchheit, für das Verdienſt, für einen gewiſſen Charackter, oder Stand, für das Geſetz, für Religion, für das Publikum und für Werke der Kunſt. Dieſes ſind Gegenſtände der Achtung. Die Wahrnehmung von Regelmäßigkeit und Schönheit lebloſer und unvernünftiger Geſchöpfe, wird von dem Empfindniß der Achtung nicht begleitet; es ſey denn, daß man bei ihrem Anblick nicht ſowohl ſie ſelbſt, als vielmehr die Größe, Macht, Hoheit und Weisheit ihres Urhebers in Anſchlag bringe, von dem ſie zeugen. In der Bedeutung kann man auch Achtung gegen Gottes Welt haben. In der Bedeutung gebühret die Achtung für Werke des Genies und der Kunſt eigentiich nur der Energie eines Künſtlers, ſie ſind das, weswegen der große Geiſt unſere Achtung fordert

*) De sens. V. et F. 87.

**) Theodic. Th. III. §. 393. ff.

dert und eigenmächtig über uns erlangt, daß wir sie ihm nicht verweigern. Offenbar steht die Achtung unter dem Gesetze der Billigung, welche dieselbe nicht eher verwilliget, als bis die Achtungswürdigkeit des Objects ist eingesehn worden. Diese Achtungswürdigkeit beruht auf gewissen nutzbaren Eigenschaften, Vortrefflichkeiten und Vollkommenheiten, besonders sittlichen im allgemeinen Verstande, die das Subjekt durch regelmäßige Anwendung seiner Freiheit sich selbst zu Wege gebracht hat. Dinge, die der Zufall giebt und auch wieder entwenden kann, machen nicht, daß man die Person besonders achtet, die sie besitzt, ob sie deswegen gleich auch nicht verdienet verachtet, oder geringgeschätzt zu werden. Der Gewinn des größten Looses in einer Lotterie, mag wohl für den Gewinner eine nutzbare Eigenschaft seyn; aber wenn er sonst kein Achtungswürdiger Mann ist, so gebührt ihm um dieses Gewinnstes willen allein keine weitere Achtung. Aber wahre Aufklärung des Verstandes, richtige Meinungen, wohlwollende Neigungen und pflichtmäßige Beschäftigung und wahre sittliche Güte, das sind persönliche Vortrefflichkeiten, welche Anspruch auf unsere Achtung machen, gegen Personen, die damit begabt sind. Das Urtheil über die Achtungswürdigkeit, ist Sache des Verstandes. Aber Achtung selbst ist es noch nicht, nur Grund und Anfang davon. Der Verstand legt dieses Urtheil dem Herzen vor, und fordert es dadurch gleichsam auf, seine Neigungen, Gesinnungen, Handlungen und ganzes Betragen, weil es die sittliche Ordnung so erheischet, conform mit jenen persönlichen Vollkommenheiten einzurichten. Dieses faßt drei Stücke in sich. Erstlich, daß man jene sittlichen Vortrefflichkeiten, weswegen ein Subject achtungswürdig ist, anerkenne, nicht schmälere, oder ihnen auf irgend eine Weise Abbruch thue. Zweitens, daß man die dadurch erworbenen Rechte und Ansprüche

sprüche des Subjects gelten lasse, und sich der Ausführung derselben nicht widersetze. Drittens daß man in in seinem Aeußerlichen gegen die Person diese Gesinnungen und Neigungen in seiner ganzen Aufführung an den Tag lege. Wir werden nun nicht irren, wenn wir sagen: Achtung überhaupt, ist eine der sittlichen Vorzüglichkeiten eines Subjects angemessene moralische Billigung, verbunden mit äußerlichem Erweis. Die angemessenen Gesinnungen machen die innere; der Erweis im äußerlichen Betragen, die äußere Achtung aus. Beides gehört zusammen und macht ein Ganzes. Denn wie können andere unser Urtheil über ihre Achtungswürdigkeit anders erfahren, als durch den äußerlichen Erweis, in Worten oder Handlungen? Und, da jene Gesinnungen und Neigungen eine Würkung der moralischen Billigung sind, und die sittlichen Vorzüge die moralische Würde einer Person ausmachen: so kann man auch sagen: Achtung ist der Erweis unserer, der sittlichen Würde eines Subjects angemessenen moralischen Billigung. Die oben angeführten einzelnen Fälle, in welchen sich die Achtung offenbahrte, sind keinesweges besondere Gattungen derselben; sondern nur objectivische Beziehungen, welche nach der Verschiedenheit der Gegenstände gedacht werden müssen, worauf jene Achtung gerichtet ist, und in dieser Hinsicht besondere Namen bekommen.

Wenn der einzelne Mensch das Urtheil von der Achtungswürdigkeit seiner eigenen Person fället und in seinem äußerlichen Benehmen diese Gesinnung zu Tage leget; so sagen wir, er habe Achtung für sich selbst, welche Selbstschätzung und Erhebung der Seele genannt wird, wenn noch das Urtheil hinzukommt von besonderer persönlichen Würde. Nehmlich, in jedem einzelnen Menschen ist die Idee eines Vernunftwesens realisirt, wodurch er schon in sich selbst den Anblick von Vortrefflichkeit gewahr wird, die ihm einen vorzüglichen Rang auf der

Stu-

fenleiter der Geschöpfe anweiset. Dieser Vernunftwesenheit gebührt fürs erste schon Achtung, weil sie Fürtrefflichkeit in sich selbst ist, in Hinsicht ihres großen Urhebers. Hierzu hat aber der Mensch nichts beigetragen, daß er in der Reihe der Dinge unter die Vernunftwesen ist gesetzt worden. Zweitens, nimmt er in sich selbst die Vernunft als moralische Gesetzgeberin wahr, wenn sie sich für ihn praktisch erweiset, indem sie ihm unaufhörlich zuruft: Betrage dich deiner Würde, als Vernunftwesen gemäß. Stimmt nun drittens sein Inneres und Aeußeres mit jenem Gesetz überein; so erfolgt sein selbst eigenes Urtheil, nach einer unwandelbaren Regel, von seiner moralischen Würde, welches jene Achtung für sich selbst erzeuget. Vermöge derselben untersagt er sich alle gesetzwidrige Handlungen gegen seine eigene Person, auch sogar da, wo kein menschliches Auge Zeuge seyn kann, und schämt sich aller dieser seine Würde erniedrigender Gesinnungen. Und dies ist Schönheit in seiner Natur. Jeder gute moralische Mensch trägt diesen guten Genius, gleichsam in sich selbst, welcher ein wachsames Auge auf alle seine Gedanken und Handlungen hat, und im Fall eines Fehltrittes ihm warnende Winke giebt. Dadurch wird dem Uebermaaß der Sinnlichkeit immerzu Abbruch gethan, und so erlangt er nach und nach die Oberherrschaft über Sinnlichkeit und Leidenschaft.

Das Gegentheil ist Verachtung seiner selbst, oder seiner Person. Sie entsteht aus dem Versuche einer Empörung der Sinntichkeit, die diese gegen Vernunft und Sittlichkeit wagt. Mit Fleiß sag ich, aus dem Versuche einer Empörung. Denn gänzlich läßt sich die Stimme der Vernunft und der laute Zuruf des Sittengesetzes an den Menschen nicht unterdrücken; ob gleich im Taumel der Leidenschaften, in dem Zustande moralischer Trunkenheit der Mensch dieselbe nicht deutlich vernimmt. Eine Zeitlang kann es also wohl der Sinnlichkeit gelin-

gen

gen, die Rechte der gesetzgebenden Vernunft in sich selbst zu kränken. Aber auch nur eine Zeitlang. Der Zwiespalt, in welchen er sich auf solche Weise mit sich selbst versetzt, wird ihm über lang oder kurz empfindlich, und erzeugt moralischen Schmerz, Reue und Schaam Die beleidigte Vernunft rächet dadurch ihre gekränkten Rechte, daß sie durch die Selbstverachtung, dem, der da fähig war, ihre gerechten Anforderungen geringzuschätzen, bestraft. Sie macht es ihm begreiflich, ja sogar fühlbar, daß er sich dem Adel eines sittlichen Vernunftwesens unwürdig betragen hat. Dies schlägt seinen Eigendünkel nieder, daher Scham und Reue.

Achtung für andere Menschen will entweder sagen, Achtung für die Rechte, der Menschheit überhaupt; oder für die Person dieses oder jenes Individuums. Durch die Rechte die allen Menschen als Vernunftwesen eigen sind, unterscheiden sie sich von andern Dingen als Personen. Und diese Rechte kommen dem schwarzen und weißen Menschen ohne Unterschied zu. Durch dieselben haben sie alle einen gerechten Anspruch auf uns, daß wir ihnen dieselben anerkennen, gelten lassen, und auf keine Weise kränken, so lange sie dieselben durch ihre Handlungen nicht aufgeben. Jeder ruft uns gleichsam zu: Auch ich bin Mensch und Bruder: Wodurch er die Schonung seines Menschen Ichs mit gleichen Rechte, wie wir selbst, fordert. Er trägt also seine Achtungswürdigkeit in seiner Natur, und hält sie uns eben dadurch vor. Ob nun gleich diese Achtungswürdigkeit nicht eine durch Verdienst erworbene, sondern eine natürliche, angebohrne ist; so ist es doch einmal ein Attribut, ein natürliches Prädicat eines jeden Menschen : Ichs, daß, so lange wir noch keine Gründe fürs Gegentheil haben, wir ihm auch unsere Achtung nicht entziehen und unsere Gesinnungen durch äußerlichen Erweis zu erkennen geben. Zweitens verhält es sich gewiß-

wisser Maaßen, obgleich nicht durchgängig, wie bei der Achtung für ein gewisses Werk eines großen Künstlers. Es prägt dasselbe, als der Abdruck großer Eigenschaften, uns Achtung für den Urheber ein. Wir ehren und achten in dem Menschen, den, der ihn schuf; weil ein einziges Vernnnftwesen, eine einzige Menschenseele in den Augen Gottes einen weit größeren Werth hat, als die ganze tode und vernunftlose Natur des Universums.

Achtung gegen diese oder jene Person, bezieht sich entweder auf ihr Verdienst, oder auf ihren äußerlichen Rang, Stand und Charackter. Verdienst verlangt immer ein Opfer. Die Güter, welche ein Mensch hat, und die er für andere aufopfern kann, sind, sein Eigenthum, seine Ehre, seine Gesundheit und sein Leben. Und hierinne liegt zugleich der Maasstab des äußerlichen Verdienstes. Aber jede Aufopferung zum Besten Anderer erfordert eine gewisse Selbstverläugnung, die dem Eigennutz Abbruch thut, und dies kann hinwiederum ohne Stärke der Seele, die hierzu fähig seyn soll, nicht geschehen. Daher erlangt das Verdienst eigenmächtig über uns, daß wir ihm nachgeben. Durch die Achtung gegen das Verdienst, ehren wir die sittliche Ordnung, als welche es also will. Hierinne liegt seine Achtungswürdigkeit. Von dem äußern Verdienst ist das innere, stille und geräuschlose Verdienst unterschieden, welches in der Reinigkeit der Bewegungsgründe zu verdienstlichen Handlungen besteht, und sich nicht durch Gunst, Ehren, Tittel, Ordensbänder oder Vergötterung bestechen läßt, sondern sein Gutes überall wo sich Gelegenheit darzu darbietet, aus gebessertem Antriebe überall um sich her verbreitet. Und da der Mensch nur von sich selbst wissen kann, aus was für Bewegungsgründen er handelt, so gehört diese Achtung zur Achtung gegen sich selbst.

Einem gewissen Stande gebührt Achtung, entweder wegen seines Zwecks; oder wegen der Gesetze, die mit dem,

demselben gewisse Rechte, Würden und Ansehn verbunden haben. Man abstrahirt dabei von der Person, die diesen Stand, Charackter oder Amt bekleidet, und betrachtet den Stand, als Stand. Aus diesen entspringt die Achtungswürdigkeit desselben. So ist der geistliche Stand und jeder andere, der durch die Gesetze auctorisirt ist, achtungswürdig. Ob es sich nun gleich zuträgt, daß oft unwürdige Personen einen solchen Stand bekleiden, so verhält sichs doch mit diesen eben so, wie mit dem Reichthum, als welcher öfters auch in unwürdigen Händen ist, wo uns Andern aber jene Unwürdigkeit doch nicht erlaubt ihn anzutasten. Wir erzeugen unsere Achtung dem Stande, wegen der Würdigkeit seines Zwecks, oder des Ansehens der Gesetze, indessen wir die Unwürdigkeit des Subjects beklagen. Sollten aber dergleichen unwürdige Subjecte vermeinen, wir zollten ihnen unsere Achtung, indem wir sie nur dem Stande erweisen, den sie bekleiden, so sollten sie dieses so verstehn, wie es, wo ich nicht irre, Cheakspear meint: "Vor ihnen bückt sich nur mein Rückrad, aber mein Geist nicht." —

Versteht man unter Charackter nicht das äußerliche Zeichen einer sogenannten charackterisirten Person, sondern die herrschende Denkungsart und Handlungsweise eines Menschen, in welcher Bedeutung das Wort Nationalcharackter und Charackter einzelner Personen vorkommt, so ist die Anwendung leicht gemacht. Die Achtungswürdigkeit der Religion liegt theils in ihrer Wahrheit, in wiefern eine Religion alle Eigenschaften der wahren Religion hat, theils in ihrem Zweck, als Beförderungsmittel der Wohlfahrt, Ruhe, Sittlichkeit und Glückseligkeit, welches sofort die Ursachen sind, warum der Staat diese oder jene besondere Religion auctorisirt, mit gewissen Rechten versieht und dieselbe in seinen Schutz nimmt. In dieser Rücksicht verdient jede Religion, auch von

frem-

fremden Religionsgliedern Achtung, und ihrer spotten, heißt das Publikum beleidigen.

Was endlich die Achtung gegen das Publikum betrift, so verstehn wir hier nicht den bessern Theil desselben. Denn da leuchtet seine Achtungswürdigkeit von selbst aus dem was bereits gesagt ist, in die Augen. Sondern die Nationen als moralische Massen Dieselben sind mit gewissen Rechten versehn, von welchen sie von uns verlangen, daß wir sie als Volksrechte respektiren. Und eine solche Achtung gegen das Publikum ist von besserer Art, als jene, welche aus der Furcht oder Besorgniß fließt, als möchte das Publikum ein ungünstiges Urtheil über unsere Person fällen. Die Menschen handeln freilich anders in den Augen des Publikums, als in Privatgesellschaften, oder wenn sie mit sich allein sind. Hier erlauben sie sich vieles, was ihnen, wie sie sagen, der Wohlstand verbietet, in den Augen des Publikums zu thun. Wohlstand ist allerdings Etwas durch das Sittengesetz geheiligtes. Aber aus Wohlstand etwas thun, heißt auch Achtung gegen denselben, und dies ist nicht eigentlich das, was wir Achtung gegen das Publikum nennen. Weil aber die Menschen dem Publikum das Recht, über den äußerlichen Wohlstand zu urtheilen, einräumen; so rührt jene Besorgniß eben daher. Unterdessen schließt die Achtung gegen das Publikum allerdings den Wohlstand sowohl, als die Vermeidung alles zu gebenden Aergernisses mit in sich. Sollte diese Achtung, wovon wir reden, blos die Besorgniß eines ungünstigen Urtheils zum Grunde haben dürfen, so wäre sie erstlich interessirt, zweitens erschlichen, drittens, eben so veränderlich wie die Urtheile des Publikums selbst, als welches, wie man weis, sein Intresse zur Richtschnur seiner Urtheile macht. Daß die Sache in der Erfahrung leider! so ist, und daß bei den mehresten Menschen eine solche Achtung weiter nichts ist, als

eine

eine Berückung, die mit einer Angel verglichen werden kann, die den Fischen die Lockspeise nur zeigt, welches Cicero durch die Metapher (adhamare) sehr schön ausdrückt, das, sag ich, kann nicht geleugnet werden. Allein daraus folgt nicht, daß es so seyn müsse. Daß übrigens die Stimme des Publikums und das Urtheil desselben Achtung verdiene, wird Niemand leugnen, der da weis, daß dasselbe unsere Werke unpartheiischer beurtheilet, als wir selbst und unsere Freunde, und daß dasselbe so leicht nicht bestochen werden kann, besonders jenes der spätern Nachkommenschaft. Eben so sagt Helvetius: "Ich weis, daß, da ein großer Theil Menschen durch das Blendwerk der Gewalt, durch die Pracht, womit ein Mann in einem erhabenen Amte umgeben ist, und durch die Hoffnung zu Gnadenbezeugungen, davon er der Ausspender ist, verführt wird, sie ohne zu denken, da ein großes Verdienst vermuthen, wo sie eine große Gewalt erblicken. Ihre Lobsprüche aber, die eben so vergänglich sind, als es das Ansehn derer ist, denen sie solche reichlich beilegen, bethören den klügeren Theil des Publikums gar nicht. Das Publikum, das sicher vor aller Verführung und frei von allem Eigennutze ist, urtheilet wie der Fremde, der nur den für einen Mann von Verdienst erkennet, der sich durch seine großen Geschicklichkeiten hervorgethan hat; diesen sucht er ämsig auf; eine Aemsigkeit die allemal schmeichelhaft für den Gegenstand ist, den sie betrift. Ist man alsdann mit keiner Würde versehn, so ist dieses ein Zeichen eines wahren Verdienstes. *)

Von der Achtung die wir den Werken der Kunst schenken, haben wir gleich Anfangs geredet. In ihnen achten wir die Verdienste ihrer Urheber. So kann man einem

*) Sur l'Esprit. Disc. II. Ch. X.

einem Volke der Vorwelt seine Achtung nicht versagen, bei welchem wir noch Denkmäler der Kunst erblicken. Sie sind gleichsam der Barometerstand, wie weit es dasselbe in einer gewissen Kunst gebracht hat, und zugleich Denkmäler ihres Geschmacks.

Und hierdurch haben wir nur darthun wollen, daß der zu Anfange gegebene Begriff, Achtung, in allen diesen Fällen enthalten sey

Ein hoher Grad dieser Achtung, der sich dem Vertrauen nähert, heißt Hochachtung, besonders gegen Personen, welche an Alter, Stand und Würden über uns erhaben sind. Bisweilen Verehrung. Hochachtung, verbunden mit Unterwürfigkeit, heißt Ehrfurcht.

Der Begriff, Achtung für das Gesetz, ist in der Moral, besonders in der Metaphysic der Sitten, ein Grundbegriff, welcher in der critischen Philosophie eine bedeutende Rolle spielt. Wir haben ihn daher mit Fleiß bis zu letzt versparen wollen. Es versteht sich, daß wir hier von dem Vernunft- oder Sittengesetz reden. Bei jeder Achtung liegt immer ein Gesetz zum Grunde, welches uns die Achtungswürdigkeit des Gegenstandes zu erkennen giebt, weil kein Urtheil der Vernunft ohne Gesetz gebildet werden kann. Der letzte Grund aller Gesetze wird zuletzt in dem Sittengesetze der Vernunft, als dem Gesetze aller Gesetze angetroffen. Dieses aber, weil es das höchste ist, das sich denken läßt, hat über sich kein höheres, wohl aber begreift es unter sich alle übrigen Gesetze. Im Grunde muß man also gestehen, alle Achtung ist zuletzt, Achtung für das Gesetz. Und hierinne liegt der erste Grund der Achtungswürdigkeit desselben, nähmlich in der Souveränität und in dem höchsten Ansehn desselben. Alle andere Achtungswürdigkeit bezog sich immer auf Conformität mit dem Sittengesetz. Dieses aber, weil es das höchste ist, kann auf kein höheres bezogen werden, und hat

daher

daher seine Achtungswürdigkeit nicht empfangen, sondern vielmehr in und durch sich selbst, und ist also eben darum, daß es der höchste Grund aller Sittlichkeit und der daher entspringenden moralischen Achtung ist, höchst respectabel. Ohne dasselbe gieng alle Achtungswürdigkeit gänzlich verlohren. Zweitens verlangt dasselbe eigenmächtig über uns, daß wir seiner Forderung, alle übrige Gesetze, der Sinnlichkeit, der Selbstliebe, der Neigungen und Leidenschaften, und hiermit diese selbst, ohne alle Ausnahme ihm zu unterwerfen, nachgeben. Hierdurch witd es der letzte Grund aller Willensbestimmungen, aber niemals Würkung davon. Drittens ist es die Macht und Gewalt, welche dasselbe durch seine moralische Nöthigung über alle Vernunftwesen unumschränkt ausübt. Es rächet alle Verweigerung des Gehorsams auf die gerechteste Art, so wie es auf der andern Seite im Befollgungsfall die Seele zu dem Range der Tugendhaften erhebt, und der Ausspender aller Orden des wahren Verdienstes ist. Kurz die eigenthümliche, wesentliche, nicht erst empfangene, sondern ursprüngliche Sanctität des Sittengesetzes, ist die höchste, mit nichts andern zn vergleichende Achtungswürdigkeit desselben. Wir werden also sagen müssen: Achtung für das Gesetz, ist der Erweis unserer, der hohen Würde desselben angemessenen Gesinnungen und Handlungen. Durch die Unterwerfung unserer Sinnlichkeit und Neignng unter dasselbe, legen wir sie selbst zu Tage, und hierinne besteht der Erweis dieser Achtung. Und so verstehe ich was Kant sagt: "Es hat nichts einen Werth, als den ihm das Gesetz bestimmt. Die Gesetzgebung selbst aber, die allen Werth bestimmt, muß eben darum seine Würde, d. i. unbedingten, unvergleichbaren Werth haben, für welchen das Wort Achtung allein den geziemenden Ausdruck der Schätzung abgiebt, die ein vernünf-

nünftiges Wesen über sie anzustellen hat. *) Ingleichen, "Achtung fürs Gesetz ist lediglich diejenige Triebfeder, die der Handlung einen moralischen Werth geben kann." **) Wenn er aber Achtung überhaupt erklärt, "durch die Vorstellung von einem Werthe, der meiner Selbstliebe Abbruch thut," so möchte man sagen, daß dieser Begriff nur zur Erklärung jener Achtung fürs Gesetz angelegt sey, und nicht auf alle Arten jener Gegenstände paßt, von welchem doch Achtung gesagt werden kann, welches auch gar wohl angeht, wenn man einen Begriff in einer gewissen Einschränkung versteht. Denn bei der Achtung gegen unsere Person nimmt man keinen Abbruch der Selbstliebe wahr; es sey denn, daß man darunter thierischen Eigennutz verstehen wollte; auch nicht bei der Achtung für Werke des Geschmacks und der Kunst. Man müßte denn diese Art von Achtung für uneigentlich erklären wollen, und da käme es denn darauf an, welches die eigentliche Bedeutung sey. Ganz richtig ist der Begriff von der Achtung gegen moralische Personen und gegen das Gesetz. In eben der eingeschränkten Bedeutung haben seine Nachfolger dieses Wort genommen. "Achtung, sagen sie, schränkt jederzeit die Befriedigung der sinnlichen Neigungen ein, weil diese durch das Sittengesetz nothwendig eingeschränkt sind. Daher muß mit der Achtung jederzeit eine Unlust verknüpft seyn, welche aus der Vorstellung der Einschränkung der übrigen Neigungen entsteht. Aber die Kraft, deren sich das Subjekt dadurch bewust wird, alle sinnliche Neigungen, wenn sie auch noch so stark sind, einzuschränken, erhebt und erfreut es doch noch mehr und würkt in ihm eine

*) S. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. S. 16. Anm. 14.

**) Ebend. S. 38. 78. 86.

eine Luſt, die der Luſt am Erhabnen gleich iſt, und in der Achtung hervorſticht, und welche ſeine Sinnlichkeit für den Abbruch, den ſie hierdurch nothwendig leidet, entſchädiget, oder doch den Neigungen das Gegengewicht hält. *) Allein es laſſen ſich jene Fälle gar wohl mit ſeinem Begriffe vereinigen. Denn Achtung für unſere eigene Perſon, oder Selbſtſchätzung entſteht nicht blos aus dem Anblick ſolcher Vorzüglichkeiten in unſerer Natur, welche uns einen höhern Rang unter den Geſchöpfen anweiſen als Vernunftweſen; ſondern hauptſächlich aus dem Bewußtſeyn unſerer, jener Menſchenwürde angemeſſenen Aufführung, als welche ohne der Sinnlichkeit Abbruch zu thun nicht möglich iſt. Denn wir haben gleichſam ein doppeltes Geſetz in uns. Jenes der practiſchen Vernunft, und dieſes, der Sinnlichkeit, welche einander das Widerſpiel halten. Dem leztern zu folgen, wird dem Menſchen leichter, und iſt der Wunſch der ſinnlichen Selbſtliebe, giebt ihm aber keinen Werth und keine Würde, vielmehr giebt er dadurch jene Würde auf. Soll alſo dem Vernunftgeſetze eine Gnüge geſchehen, ſo kann es nicht anders geſchehen, als auf Koſten der Selbſtliebe. Große Künſtler erwerben ſich durch ihre Kunſtwerke unſere Achtung, denn ſie nöthigen uns, durch den Anblick ihrer Werke ihnen einen vorzüglichen Rang über uns einzuräumen. Da es nun ein Geſetz iſt, welches die Selbſtliebe jedem Menſchen dictirt, und der Wunſch aller beſeelten Weſen iſt: Vortrefflich zu ſeyn, ſo wohl in ſich, als in Vergleichung: ſo fällt es in die Augen, wie auch dadurch der Selbſtliebe Abbruch geſchieht. Noch mehr iſt dieſes dadurch klar, daß die Achtung verſchieden iſt, je nachdem die Perſonen ſind, auf welche die Werke der Kunſt und des

*) L. H. Jacob phil. Sittenlehre. S. 71. erſte Aufl.

des Geschmacks ihre Würkung thun. Virtuosen und Künstler vom ersten Range, würdigen nur das Ausserordentliche ihrer Achtung; geringere Geister, schon das Mittelmäßige, weil sie für dieses schon die Kräfte sich nicht zutrauen. Der Eigenliebe der erstern geschieht also nur selten; der letzteren aber bei jeder Gelegenheit Abbruch.

Da bei jeder Achtung ein Urtheil von der Achtungswürdigkeit des Subjects zum Grunde liegt; jedes Urtheil aber der Quantität nach entweder allgemein, uneingeschränkt oder eingeschränkt ist; so wird auch die Achtung entweder uneingeschränkt, allgemein; oder eingeschränkt seyn. Der Qualität nach ist dieselbe entweder rein, oder nicht rein, eigennützig; je nachdem jenes Urtheil blos durch reine Vernunft, oder durch das Bewußtseyn der unmittelbaren Unterordnung des Willens unter das Gesetz, und also aus reinen moralischem Interesse bestimmt wird; oder aus Bestimmungsgründen, die von der Selbstliebe hergenommen sind. Der Gegenstand der erstern, ist das Sittengesetz. Der Gegenstand der letztern, ist jede Sache, welche als ein Beitrag zu unserm empirischen Ich angesehn wird, oder die Glückseligkeit. Hierauf gründet sich der Unterschied einer Glückseligkeitslehre und einer reinen Tugendlehre. Diese gebietet das Gute zu thun, aus reiner Achtung gegen das Gesetz; jene hingegen macht die Tugend zum Mittel, und Glückseligkeit zum Zweck, und gebietet Gutes zu thun, weil Glückseligkeit der Lohn dafür ist. Das Lehrgebäude der letztern heißt Eudaimonismus; das Lehrgebäude der ersten, Purismus. (S. Eudaimonismus). Wenn daher Helvetius die Sprache aller Eudaimonisten in folgenden Worten führt: "Das persönliche Interesse der Menschen ist der einzige Richter des Verdienstes;" *) so mag Kant hierauf, als der Mund

*) Sur l'Esprit Disc. II. Ch. V.

Mund aller Puristen antworten: "Eine Handlung aus reiner Achtung fürs praktische Gesetz, ist die Bedingung eines an sich guten Willens, dessen Werth über alles geht." **) Jener sagt, was mehrentheils geschieht; dieser hingegen, was geschehen soll. Und wenn es würklich noch keinen redlichen Freund in der Welt gegeben hätte, so kann doch um nichts weniger reine Redlichkeit in der Freundschaft gefordert werden. Das Gesetz ist also der erste Gegenstand der reinen und uneingeschränkten Achtung; dann folgt erst Achtung für Glückseligkeit, welche aber durch die erste eingeschränkt wird.

Menschen, die an seltsamen Meinungen ein Vergnügen finden, haben geläugnet, daß es einen allgemein anerkannten Gegenstand der reinen allgemeinen und uneingeschränkten Achtung gebe, wegen der Verschiedenheit der Sitten der Völker, der Gesetzgebung und der Meinungen der Sittenlehrer selbst unter einander. Sie haben deswegen die Würklichkeit alles moralischen Unterschiedes in Zweifel gezogen. Allein, wenn es auch weiter keinen Beweis gäbe, in dessen Besitz wir jedoch sind; so zeigen schon die Ausdrücke des Lobes und des Tadels, die in jeder Sprache vorhanden sind, die Erheblichkeit, welche menschliche Handlungen in den Augen der Menschen haben; die entgegengesetzte Natur der Gemüthsfassungen, aus welchen das bei dem Menschen entsteht, was wir Tugend und Laster nennen. Die lebhafteste Empfindung des Herzens, die sich auf diese Sache bezieht, daß der Unterschied zwischen moralisch gut und böse etwas würkliches und allgemein anerkanntes sey.

Wahr ist es, daß die Menschen sehr verschieden sind in ihren Urtheilen, sowohl über das was Achtungs-

*) Metap. der Sitten S. 20. 28. vergl. Platners Aphoris IIter Th. Feder über den Willen. 253.

würdig ist, als auch in Absicht auf den äußerlichen Erweis derselben. Während dem der eine wünschet gefürchtet zu werden, sucht der andere Liebe zu erwecken; und indem der eine nach der Achtung dieser Person trachtet, wirbt der andere um die Achtung einer andern, welches sich nach dem Beifall richtet, um den es ihnen zu thun ist. Einige suchen Achtung zu erwecken, dadurch, daß sie in Gesellschaft ihre Person Preiß geben; Andere, durch Stutzernarrheit; noch Andere durch Wagestücke; und wieder Andere, aber nur die Verworfensten, suchen durch Schandthaten Achtung, indem sie davon wie von Heldenthaten reden. Der bessere Theil der Menschen hingegen, trachtet nur nach der Achtung derer die am achtungswürdigsten sind durch Wohlwollen, Menschenliebe und pflichtmäßiges Betragen. In Hinsicht auf den äußerlichen Erweis, hält der eine das Geräusch des Händeklatschens für ein Zeichen der Achtung; der Andere die feyerliche Stille, wo man mit Aufmerksamkeit ihm zuhört. Ein dritter, wenn sein Name oft genannt wird. Ein vierter, wenn man seine Schriften fleißig liest. Ein fünfter das Angaffen des Pöbels. Ein sechster, wenn man ihm auf der Straße ausweicht, den Huth zuerst abzieht und sich bis auf die Knie vor ihm beugt: und dieses alles ohne weiter sich darum zu bekümmern, ob er auch achtungswürdig sey. Diese ganze Verschiedenheit aber beweißt weiter gar nichts, als den Mangel einer reinen Moral. Man lehre die Menschen besser denken, so werden sie besser handeln.

Wahre Achtung ist die, welche sich auf den Besitz solcher persönlichen Eigenschaften gründet, die dasjenige in sich selbst haben, um weswillen sie achtungswürdig sind Alles andere ist, bei dem Mangel solcher persönlichen Eigenschaften, erschlichene Achtung. Hier müssen den Mangel jener achtungswürdigen Eigenschaften, Tittel, Ordensbänder, Peruquenmacher und Schneider ersetzen.

Uebri-

Uebrigens geht es der Achtung wie der Liebe, sie läßt sich nicht erzwingen. Menschen, die derselben bedürftig sind, wissen dieses, und legen sich deswegen auf die Kunst, dieselbe zu erschleichen. Es geht ihnen aber wie jenem, der sich vor einen Adelichen ausgab; der aber, als man ihn nach seinem Adelsbriefe fragte, keinen solchen aufzuweisen hatte. Die Künste des Erschleichens sind unzählbar; so auch die Kunst die Unwürdigkeit zu verbergen. Denn diese Leute wissen es, daß sie sich dem Gelächter des Publikums Preiß geben, so bald dasselbe die Entdeckung von ihren Schleichhandel macht. So gern sie in Gesellschaft von sich, ihrer Person und Verdiensten sprechen, um die Aufmerksamkeit der Gesellschaft auf sich zu ziehen: so suchen sie doch sorgfältig zu verhüten, daß wir nicht die Frage an sie ergehn lassen: "Freund zeig mir dein Creditiv!" —

Ackerbau.

Die Quelle alles Reichthums ist die Erde. Sie bringt alles hervor, und nimmt zuletzt alles wieder in ihren mütterlichen und fruchtbaren Schoos auf, nicht um es zu behalten, sondern um mit Wucher dasselbe wieder zu geben. Die Natur lehrte dieses dem Menschen frühzeitig, und gab ihm den Spatel und den Flugschar selbst in die Hand, durch das Bedürfniß der Subsistenz. Dieses Bedürfniß nöthigte ihn, der Natur ihren Gang abzulernen, den Wechsel der Jahreszeiten und der Witterung zu beobachten. Aus diesen Beobachtungen entstunden nach und nach Regeln von Urbarmachung und bestmöglichster Benutzung des Bodens, welcher Inbegriff von Regeln Ackerbaukunst genannt wird. Sie hatte mit allen Künsten dies gemein, daß sie zuerst Keim war, und nur erst durch die Länge der Zeit einen Platz mit Ehren unter den übrigen Künsten eingenommen hat. Der Ackerbau war eine der ersten Lebensweisen der

Men-

Menschen, wo sie entweder Hirten, oder Jäger, oder Fischer, oder Ackersleute waren. Aber unter allen die wohlthätigste für die Menschheit. Mit dem Ackerbau konnte das Umherwandern der Völker von einem Lande zum andern nicht bestehen; weil jeder die Früchte seines Fleißes genießen wollte, welches die Einführung des Landeigenthums nothwendig machte; damit nicht der erste beste, dem es einfiel, sich die erzielten Früchte als sein Eigenthum anmaßen durfte Dadurch gewöhnten sich die Menschen an einen festen Wohnort. In der Folge der Zeit wurde dieses Land, darinne einer gebohren war, das Land der Väter, oder das väterliche Land. Und die Zuneigung zu demselben, war der Keim der Vaterlandsliebe und des Patriotismus, der in der Folge so große Wunder gethan hat. Wo die Menschen nur noch von der Jagd oder Fischfange leben, da haben sie kein anderes Interesse als die Thiere, die gemeinschaftlich jagen, oder angreifen; außer daß sie etwa noch eine gemeinschaftliche Sprache reden, die sie noch zusammen hält. Auch scheint sich im Hirtenstande, wo man Heerden gemeinschaftlich in Besitz hat, wenn derselbe mit der Wanderung der Völker noch bestehen kann, das Gefühl der Vaterlandsliebe nicht zu entwickeln, obgleich derselbe die geselligen Neigungen, an deren Spitze der Patriotismus steht, mehr begünstiget, als der Stand der Jäger. In allen Gegenden aber, wo der Ackerbau frühzeitig erwachte, wo die Sorge für Selbsterhaltung die Menschen zum Fleiß aufforderte, und der fruchtbare Boden durch reiche Erndten ihre Arbeit belohnte, wo der Ueberfluß ein Gegenstand ihrer Bestrebungen wurde, da wünschte jeder die Früchte seines Fleißes in Ruhe zu genießen. Der Besitz an Früchten und Land vereinigte ihr Privatinteresse mit dem Ganzen. Die geselligen Empfindungen erweiterten sich. Die häußlichen Gefühle zwischen Gatten und Kindern, schlossen sich an das allgemeine Interesse

treffe an, daß es in der Folge einen mächtigen Eindruck auf die Gemüther machte, wenn ihre Anführer ihnen die Gefahr ihrer Güter, ihrer Weiber oder Kinder vorstellten. Auf solche Art wurde immer nach und nach die erste Idee von unbändiger Unabhängigkeit und Wildheit immer mehr verdränget, und die Idee des allgemeinen Besten und der Freiheit trat an ihre Stelle.

In fruchtbaren Gegenden und unter einem sanften Himmel legte die Natur dem Menschen dieses so nahe auf seinen Weg hin, daß er hier diese Stufe von Vollkommenheit weit eher, als unter einem andern Himmel ersteigen konnte. Der Ackerbau gieng aus Egypten nach Griechenland, und aus Afrika nach Italien. Britanien kam später. Cäsar traf seine Einwohner noch mit Fellen bekleidet an, die nur noch von Milch und Wurzeln lebten.

Da die Menschen einmal den großen Nutzen des Ackerbaues wahrgenommen hatten, so war der Fortgang in dieser Kunst unausbleiblich. Mago, ein Carthaginensischer General verfertigte acht und zwanzig Bücher vom Ackerbau, welche auf Befehl des römischen Senats in das Lateinische übersetzt wurden.

Die Erde bringt von selbst nicht so viel hervor, als zu unserm Unterhalte nöthig ist, sie gewährt ihre Geschenke nur nach Maaßgabe der Bemühungen, die wir anwenden, sie zu bauen. Diese Bemühungen, diese Arbeiten, kurz die ersten Kosten, die der Boden erfordert, machen den ursprünglichen Preiß des Eigenthums aus; und um ihretwillen gehören die Früchte ausschließlich dem, der diesen Grund und Boden besitzt. Und in der That, wer würde auch wohl das Herz haben, so viel Kostenaufwand und Arbeit zu verwenden, wenn er befürchten müßte, daß er hernach die Früchte seines Fleißes nur bittweise genießen sollte, wenn ihm der Besitz des Bodens nicht sicher gestellt würde? Und so wurde

das

das Eigenthum an Gütern das Fundamentalgesetz menschlicher und bürgerlicher Gesellschaft. Hierdurch aber dürfte es scheinen, wäre den übrigen Menschen, welche durch den Zusammenfluß tausend zufälliger Ursachen, kein Eigenthum an Grund und Boden hatten, gleichwohl das Recht zu leben, wie alle übrige besaßen, Eintrag geschehen. Allein die Weißheit der Vorsehung vereinigte das Recht zu leben, das Jedermann hat, mit dem Rechte des Eigenthums, das seiner Natur nach ausschließlich ist, auf das Vollkommenste, durch die immer wieder auflebenden Bedürfnisse und Arbeiten, die zur Befriedigung dieser Bedürfnisse nöthig sind. Und wenn sie gleich einer gewissen Anzahl Menschen die ganze Masse von Produkten zutheilt, so zwingt sie doch dieselbigen auch, solche wiederum zum gemeinschaftlichen Genuß herzugeben, indem sie jene Menschen nicht nur in die Unmöglichkeit versetzt, dieselben zu vermehren, sondern ihnen auch verwehrt, sie anders zu genießen, als wenn sie selbige mit andern Menschen theilen. Die Cultur des Bodens erforderte mehre Arbeiter und verschiedene Instrumente. Die Verfertiger derselben, gewannen dadurch ein Recht, durch eine Art von Tausch, auf einen Theil der gewonnenen Früchte, indem sie entweder ihre Kräfte den Gutsbesitzern liehen, oder ihnen diejenigen Sachen zukommen ließen, die sie zu andern Bedürfnissen nöthig hatten. Wenn der ausschließliche Besitz, den das Eigenthum in sich faßt, auf den ersten Anblick zu dienen scheint, die Menschen mit einander zu vereinigen; so bringt die Mittheilung der Güter, und dafür geleistete Dienste sie wieder zusammen, und stellen zwischen ihnen die einzige Gütergemeinschaft wieder her, die der Ordnung und dem Interesse der Reproduction gemäß ist. Ohne Eigenthum des Bodens und der Früchte, kann man sich nichts als wilde, zerstreute Menschen denken, die zur entsetzlichsten

Dürftigkeit verurtheilet, und aller Civiliſirung unfähig ſind; ohne Mittheilung wird geſellſchaftliches Leben etwas unnützes; und wenn die Cultur ja hierbei noch ſtatt finden könnte, ſo würde ſie doch auf die bloſe Conſumtion einer Familie eingeſchränkt bleiben. Denn wozu ſollte eine Familie arbeiten, einen Ueberſchuß zu erzeugen, der ihr zu nichts dienen könnte? Die Philoſophen, welche wider das Eigenthum deklamirt haben, mögen immer, ſelbſt mit dem gutmüthigen Rouſſeau, *) die Abſicht gehabt haben, die Menſchen zu harmloſen Geſchöpfen zu machen, und den Streitigkeiten zwiſchen Mein und Dein ein endliches Ziel zu ſetzen: aber den Menſchen haben ſie gewiß nicht gekannt, oder ihn wenigſtens nur einſeitig und nach einem ganz falſchen Ideal beurtheilt. Sie ſind nicht inne geworden, daß jene Ungleichheit, keinesweges das Werk der bürgerlichen Geſellſchaft, der ſie es beimeſſen, ſondern ein Werk der Natur ſey, welche dieſe Ungleichheit ſchon dadurch eingeführt hat; daß ſie Kräfte, Talente und Geſchicklichkeiten im ungleichen Maaße austheilte. Sie verwechſelten die natürliche Gleichheit der Menſchenrechte im Naturſtande, mit den erworbenen. Jeder Menſch hat im Naturſtande das Recht, ein Stück Boden, das noch Niemanden gehört in Beſitz zu nehmen, und daſſelbe zu bearbeiten. Dies hatte der nachherige Güterbeſitzer eben ſo gut, als der, welcher in der Folge keine Güter beſaß. Dafür aber hatte dieſer, ſo wie jener, das Recht, ſeine Dienſte, ſeine Kräfte, und die Produkte ſeiner Kunſt und Geſchicklichkeit, die ausſchließlich und urſprünglich ihm allein gehörten, jenen anzubieten, weil ihm allein die Freiheit, darüber nach ſeinem Belieben zu diſponiren, angehörte. Wollten ſich aber alle mit der Cultur des Bo-

*) Sur l'origine et les fondements de l'inegalité parmi les hommes.

Bodens abgeben, so würde Niemand dem andern helfen, folglich, durch die Hände eines Einzigen, nicht so viel Land angebauet, nicht so viel Früchte gewonnen werden können, als durch die wechselseitige Beihülfe Mehrerer. Zu Treibung der übrigen Professionen und Künste, die doch gleichfalls für die Befriedigung der menschlichen Bedürfnisse sorgen müsten, würde sich Niemand finden, wenn alle sich mit der Erde abgeben müßten. Die Arbeiten dieser Professionen, verhelfen aber denen, die solche treiben, zu Mitteln des Unterhaltes und vergüten dadurch das Unangenehme in Austheilung der Grundstücke. Die Vorsehung hat auch denen, so sich den Ackersleuten nützlich machen, ihren Antheil gleichfalls an den Erndten angewiesen; indem Niemand fordern kann, daß ihm der Andere umsonst diene, oder nützlich sey.

Dadurch, daß die Erde alles in ihren fruchtbaren Schoos vereiniget und aus ihm hervorbringt, was unter der kunstreichen Hand des Menschen, sowohl die Bedürfnisse der Subsistenz, als der Bequemlichkeit befriediget, ist sie gleichsam die Säugamme der menschlichen Gesellschaft. Der Landbau brachte die Menschen, durch Mittheilung gegenseitigen Beistandes zusammen; er vermehrte die Anzahl derselben, durch Leichtigkeit und Zuwachs der Unterhaltungsmittel, und wurde gegentheils wiederum der mächtigste Antrieb zur Arbeit. Dieses macht eben die Landleute zu einer respektabeln Menschenclasse im Staate. Man rechnet sie mit Recht unter die productive Classe, im Gegensatz der verzehrenden. Die letzte ist um der ersten und die erste um der letzten willen nothwendig, und die Natur hat ihre Vereinigung gestiftet, keiner sollte sich selbst genug seyn und alle Andere entbehren. Sollen einige zum Schutz dienen, so können sie das Land nicht bauen. Sollen einige regieren, oder lehren, so setzen sie voraus, daß ihnen ihre

Be-

Bemühungen und Kräfte, von den andern, die dazu weder Geschick noch Zeit haben, vergütet werde. Sollen einige den Künsten, die zur Bequemlichkeit und zum Wohlseyn dienen, sich widmen, so setzen sie voraus, daß sie gegen den Ueberschuß an Kunstprodukten, ihre Unterhaltungsmittel eintauschen können. Dieses gegenseitige Verhältniß der Menschen, bahnte den Weg zur bürgerlichen Gesellschaft. Die Egyptier führten frühzeitig den Unterschied der drei Stände in ihrer Staatsverfassung ein, den Ackerbaustand, den Soldatenstand und den Priesterstand, aus welchem letztern ihre Könige gewählt wurden. *) Da es nun eins der ersten Gesetze der Bevölkerung eines Landes ist, daß der Staat Sorge trage für den Ueberfluß an Nahrungsmitteln: so sieht man daraus, welche Gerechtigkeit er denen schuldig sey, die sich mit den Arbeiten des Landbaues beschäftigen. Vor der bürgerlichen Gesellschaft, war schon die natürliche und ursprüngliche Gesellschaft vorhanden; und die Gesetze dieser Gesellschaft waren Freiheit und Eigenthum. Diese Gesetze haben sie eben dadurch sicher stellen wollen, daß sie solche unter die Salvegarde der regierenden Macht und der gemeinsamen Stärke gaben. Durch das Gesetz der Freiheit, versteht man die Freiheit der Person, nach welchem jeder der freie Herr seiner eingeerndteten Früchte bleibe, mit denselben nach Belieben schalten und walten, durch Tausch, Kauf, und Verkauf ꝛc. sie Andern überlassen u. s. w. könne; alles in soweit dadurch fremde Rechte nicht gekränkt werden. Das Gesetz des Eigenthums verlangt Schutz und Sicherheit für Person und für alle Eigenthümlichkeiten der Arbeit und des Fleißes, wie nicht weniger des freien Erwerbs durch das Verkehr aller Art. Dieses erfordert nicht allein die Gerechtigkeit; sondern auch

*) Allgemeine Weltgeschichte.

auch das Interesse der bürgerlichen Verfassung. Denn alle jene Arbeiten, die mit dem Landbau nur in ganz entfernten Verhältnissen zu stehen scheinen, die ihre Urheber mit den Mitteln des Unterhalts versorgen, und ihnen sogar dienen sich zu bereichern, die so viele Menschenarme in Bewegung setzen, die den Fleiß des Werkmeisters nähren, und neuen Reichthum unter seinen geschickten Fingern zu erschaffen scheinen, die dem unermüdeten Negocianten seine Bemühung bezahlen, die das Geld im Umlauf setzen, und es durch die Geschwindigkeit der Bewegung einiger Maaßen vervielfältigen; alle diese Arbeiten, die in unsern Städten und Seehäfen eine so thätige Volksmenge zusammenbringen, sind lauter Aeste und Zweige, die nirgend anders als auf dem Stamme des Landbaues haben aufschießen und emporwachsen können, die auch verdorren und abfallen, so bald der Landbau aufhört sie zu nähren; und die Erde allein ist es, die, dadurch daß sie dem Baume seine Nahrung giebt, das Leben bis in die entferntesten Zweige verbreitet.

Ob nun wohl unter solchen Umständen, die dem Landmann Freiheit und Sicherheit gewährt, derselbe seinen Vortheil am beßten und fleißigsten besorgen wird, so giebt es doch Fälle, wo die besondern Umstände die Beihülfe und Unterstützung der Regierung und insbesondere der Cammern erheischen. Denn der große Einfluß einer blühenden Landwirthschaft in den Reichthum und in das Wohl des Staats überhaupt, erfordert es, daß man nicht nach dem seltsamen Freiheitsgeiste einiger Politiker, dieselbe sich selbst überlasse. Nicht immer ist das Interesse des Landmannes das des Staats, gemeinhin baut er das, was ihm die wenigsten Kosten und Schwierigkeiten macht, oder was er leicht ins Geld setzen kann, und nimmt nicht eher nützliche Verbesserungen vor, als bis man ihm mit Beispielen vorangegangen, an denen

er

er den Nutzen mit Händen greifen kann. So wie man also den Fabriken, Manufakturen und der Handlung eine dem Wohl des Staats gemäße Einrichtung und Verbesserung zu geben sucht: so muß man auch durch Verbote, Einschränkungen, Beispiele, Belehrungen, Belohnungen u. s. w. dem Zustande der Landwirthschaft die vortheilhafte Richtung geben, daß sie würklich das Land mit allem Nöthigen versorgt, daß die Materialien der Manufakturen und Fabriken gewonnen, solche Produkte gebaut werden, die etwa in andern Ländern gesucht und gut bezahlt werden. Die Hauptpunkte sind hier folgende.

I. Der Grund und Boden muß aufs höchste benutzt werden. Dahin gehört Urbarmachung unangebauter Gegenden. Sorge, daß nicht durch fehlerhafte Bestellung der Ertrag vermindert werde. Daß alles das im Lande gebauet werde, wenn es möglich ist, was dasselbe zu seinen verschiedenen Bedürfnissen braucht. Daß man in stark bevölkerten Ländern solche Culturen befördere, die viele Menschenhände erfordern, und den Commerzien und Manufakturen Vortheil bringen. Jemehr die Polizei die Produkte vervielfältiget, desto mehr wird auch der Landmann gegen Mißwachs und Mißpreiße gedeckt, indem, wenn das eine nicht geräth, doch das andere gerathen wird.

II. Man erleichtere dem Landmann auf jede Weise den Absatz seiner Produkte. Dahin gehören Anlegung öffentlicher Magazine in jedem Kreise. Daß die Ausfuhre des Getraides nicht auf immer gesperrt werde u. s. w.

III. Erlaß der Steuern und Abgaben in außerordentlichen Unglücksfällen.

IV. Ist dahin zu sehen, daß nicht zu viele Hände der Landwirthschaft entzogen werden, und ein richtiges

tiges Verhältniß der ſtädtiſchen und Landbewohner bleibe.

V. Religionsfreiheit, gute Juſtiz, mäßige Abgaben, gute Dorfpolizei, gute Aſſecuranzanſtalten, Prämien, Unterricht und Beiſpiele.

Auf dieſe Weiſe werden in einem Staate Künſte, Handwerker und Landbau nur ein unzertrennliches Ganzes. Denn da es nur eine Quelle des Reichthums giebt, ſo erfordert Jedermanns Intereſſe dieſe Quelle zu verſtärken. Leben alle Menſchen, die nicht ſelbſt Ackersleute ſind, oder in den Dienſten der Ackersleute ſtehn, lediglich vom reinen Ertrage, ſo erfordert auch Jedermanns Intereſſe, daß dieſer Antheil von Reproduction reichlich ausfalle. Kann er nun anders nicht reichlich ausfallen, als nach der Proportion der Schätze, die auf den Landbau verwendit werden, ſo erfordert jedermanns Intereſſe, daß der Landbau reichlich verſorgt, und ſeine Ausbeute unverbrüchlich ſicher geſtellt werde. Lebt die Claſſe derer, die ſich mit Künſten und Handwerken beſchäftigen, blos von dem Arbeitslohne, das ihr bezahlt wird; ſo erfordert das Intereſſe des ganzen Volks, daß die Grundherrn viel zu verthun haben. Nun können ſie aber blos nach Maasgabe deſſen verthun, was ſie ſelbſt gewonnen haben; und ſie können, wofern das Grundſtück nicht verdorben werden ſoll, weiter nichts für Gewinn rechnen, als den Ueberſchuß von dem, was zur Fortſetzung des Landbaues in voraus weggenommen werden muß. Mithin erfordert Jedermanns Intereſſe, daß dieſer Ueberſchuß beträchtlich ſey; und zwar nicht nur in der Quantität der Produkte, ſondern auch in der Geltung derſelben, welche durch freie Concurrenz entſchieden werden muß; denn wenn der Ueberſchuß nichts gilt; ſo kann er nichts als Verlegenheit, Ueberlaſt und Noth nach ſich ziehn. Sonach macht die Geſellſchaft nur Ein unzertrennliches Ganzes aus,

aus, und ihr Intereſſe iſt ein ſimples, einiges und untheilbares Intereſſe. *)

Acroamatica.

Methodologie.

Mit dieſem Namen wurden die Vorleſungen oder Lehrſtunden des Ariſtoteles belegt, welche er zu Athen des Morgens in dem ſogenannten Liceo hielt. Zu denſelben wurde Niemand zugelaſſen, deſſen Genie, Fleiß und Anfangsgründe er nicht vorher geprüft hatte. Er trug in denſelben die höhere uud ſubtilere Philoſophie vor, über Natur und Dialectic. Hiervon waren die exoteriſchen Vorleſungen unterſchieden, die er gleichfalls im Liceo, aber des Abends hielt, wo er von der Beredſamkeit und bürgerlichen Dingen handelte. Zu dieſem wurde jeder ohne Unterſchied zugelaſſen. Und da er gewohnt war im Herumgehen zu dociren; ſo nannte er die letztern δει λινον περιπαλον, die erſtern aber σωθινον. Eben ſo theilte er ſeine Schriften in die exoteriſchen, und acroamatiſchen. **)

Acroamatiſcher Beweis.

Critiſche Philoſ.

In der critiſchen Philoſophie ſetzt man den acroamatiſchen Beweis entgegen, der Demonſtration im eigentlichen Verſtande. Nur die Mathematik kann ſich

*) Montesquieu De l'Esprit des Loix T. I. 70. 71. T. II. 73. Le Trosne Lehrbegr. der Staatsordnung. Leipz. 1780. Ephemeriden der Menſchheit. Lamprecht Verſuch der Staatslehre.

*) Gellius L. XX. C. 4.

sich eigentlicher Demonstrationen rühmen, weil sie das allgemeine in concreto (in der einzelnen Anschauung, durch Vorzeichnungen) und doch durch reine Vorstellung a priori erwägen kann. Die philosophische Erkenntniß hingegen, hat diesen Vortheil nicht. Sie kann das Allgemeine nur in abstracto durch Begriffe betrachten, welche nur durch Worte bezeichnet werden können, und darum discursiv genannt werden. Ein Beweis aus allgemeinen discursiven Begriffen, heißt ein acroamatischer Beweis. *) Es hat eine Zeit in Teutschland gegeben, wo man alles nach der mathematischen Methode demonstriren wollte, wozu freilich Wolf in seinen Schriften die erste Gelegenheit gab. Und ein Buch, auf dessen Tittel zu der damaligen Zeit nicht stund: methodo mathematica demonstratum, wurde nicht gelesen. Das kühnste Unternehmen dieser Art war unter andern jenes von Darjes: Tractatus philosophicus in quo pluralitas personarum in Deitate qua omnes conditiones ex solis principiis rationis methodo mathematicorum demonstrata Leouardiae apud Jo. Weizium. Dies war gewiß das non plus ultra der Demonstrirsucht, dessen sich aber der würdige Mann, nach seiner philosophischen Bekehrung fernerhin nicht mehr angenommen hat. Man vergaß, oder wußte nicht, daß abstracte Wahrheiten, besonders von übersinnlichen Gegenständen, weder ihrer Natur, noch auch der Natur des menschlichen Verstandes nach, solcher strengen mathematischen Demonstrationen fähig sind. Und man ließ daher das bloße mathematische Gewand die Stelle der anschauenden Evidenz vertreten, welche doch im Felde der reinen Vernunft schlechterdings nicht möglich ist. Mathematische Gewißheit in solchen Dingen von dem Verstande, oder vielmehr von

*) S. Kant Critik d. r. Vernunft. S. 834. 835.

von der Vernunft verlangen, heißt sie zu Unmöglichkeiten auffordern. Dadurch wird nicht behauptet, daß durch Verstandsbegriffe gar keine apodiktische Gewißheit möglich wäre: die Vernunft errichtet wol sichere Grundsätze; aber nur indirect durch Beziehung auf mögliche Erfahrung, keinesweges aber solche, welche direct a priori erkannt werden könnten. Versucht man es nun demohngeachtet in Sachen der reinen Vernunft die Methode dem Mathematiker dem äußerlichen nach abzuborgen, so bringt man eine bloße Täuschung zu Stande, als wäre apodictische Evidenz errungen, wo sie doch unmöglich war.

Actio.

Metaph.

Actio heißt in der Philosophie diejenige Veränderung einer Substanz oder eines Subjects, welche in der Kraft derselben gegründet ist. In wiefern aber eine Veränderung von einer Substanz aufgenommen wird, die ihren Grund in einer andern Substanz hat, heißt es ein Leiden (Passio). Beide setzen also eine Kraft voraus, von welcher sie gewürkt werden. Würkliche Kraft ist aber Realität; mithin setzt Actio und Passio wirkliche Realität voraus. Soll Etwas die würkende Ursach von der Existenz eines andern Dinges werden; so muß dieses durch Action geschehen. Soll aber Etwas die materielle Ursach von einem andern werden; so kann dies nicht anders geschehn, als durch die Aufnahme der Form, folglich durch ein Leiden. Folglich, es mag etwas von einer würkenden, oder von einer materiellen Ursache entstehn; so setzt es würkliche Realität voraus. Und hieraus folgt ferner, daß aus Nichts, Nichts wird. Denn das Nichts, welches bisher der Existenz beraubt ist, ob es gleich zu irgend einer Zeit

würklich werden kann, (nihilum privativum) ist keine actuelle Realität, und dasjenige Nichts, das gar niemals Würklichkeit erreichen kann, (nihilum negativum) ist gar keine Realität; folglich kann beides nie werden, weder die würkende noch die materielle Ursach von Etwas. Kräfte und Würkungen stehen mit einander in einem steten Verhältniß, und können durch einander gemessen werden. Sie haben also eine Quantität. Da nun die Quanta durch gerade Linien ausgedrückt, oder vorgestellt werden können, so kann man die Würkungen und Kräfte ihrer Quantität nach ebenfalls unter geraden Linien vorstellen. Die Quantität der Kraft heißt Grad. In jeder Action endlicher Wesen muß die Kraft als das Reale, von der Bestimmung derselben, als ihrer Modification unterschieden werden. Die Modificationen können entweder überhaupt betrachtet werden, oder ins besondere. Jene sind solche, wozu die Kraft durch ihr bloßes Wesen bestimmt ist; z. B. die Körper sind ihrem Wesen nach zur Bewegung und Annahme verschiedener Formen bestimmt; denkende Kräfte, zu Vorstellungen, Begierden und Verabscheuungen. Die besondern Modificationen der Kräfte, sind solche, wozu die Substanz durch vorhergehende individuelle Umstände sowohl sich selbst bestimmen, als auch vor andern bestimmt werden, damit es Modificationen dieser oder jener besondern Art der Handlungen werden. Die würkende Kraft mit Inbegriff ihrer wesentlichen, natürlichen Modificationen heißen das Materiale der Action. Die besondern Modificationen der Kraft, heißen das Formale der Action. Dabei haben nun die Philosophen die Frage aufgeworfen: Ob Gott concurrire zu den Handlungen der Menschen? und behauptet, er concurrire zwar ad materiale: aber nicht ad formale actionum. S. Concursus.

Der

Der Quantität nach sind die Handlungen entweder einfach oder zusammengesetzt, je nach dem sie in mehrere aufgelöst werden können, oder nicht. Der Causalität nach sind sie theils physische, theils freie, je nachdem sie von äußerlich nothwendigen Gesetzen, oder von Gesetzen der Wahl abhangen. Jede Handlung, sie mag einfach, oder zusammengesetzt seyn, kann nicht anders gedacht werden, als daß sie in der Zeit geschehe. Denn ihre Ursachen sind die Kräfte. Kräfte aber sind Tendenzen zu würken, Conatus. Soll die Handlung erfolgen, so muß der Conatus fortgesetzt werden, bis zu seinem Ausbruch. Eine solche Continuatio des Conatus zu würken, kann ohne Zeitbestimmung nicht gedacht werden. Bei zusammengesetzten Handlungen, deren eine auf die andere folgt, ist es noch sichtbarer. Einerlei Kräfte zu einerlei Zeit bringen einerlei Handlungen hervor. Verschiedene Kräfte bringen verschiedene Handlungen, und einerlei Kräfte zu verschiedenen Zeiten gleichfalls verschiedene Handlungen hervor. Wenn eine Substanz in die andere würket, so bringt sie in derselben Veränderungen hervor, und diese verhält sich leidend. Bringt die leidende Substanz durch ihre Kraft in der agirenden hinwiederum Veränderungen hervor, so sagt man, sie reagire. Die Reaction bringt daher jederzeit ein Leiden in der würkenden Kraft hervor. Der Zustand der Substanzen, wo sie in einander würken und zurückwürken, heist Conflictus. Eine Handlung welche erfolgt, ohne daß eine würkende, oder leidende Substanz gegenwärtig sey, heißt actio in objectum distans. Eine solche aber ist ohnmöglich, weil es ein Widerspruch in sich selbst ist, daß eine Kraft da würken, oder leiden könne, wo sie selbst nicht gegenwärtig ist.

Eine freie Handlung im allgemeinen ist eine solche, die von einem vernünftigen Wesen mit Ueberlegung unternommen wird. Da nun das Vermögen, mit Ueberle-

gung zu handeln Freiheit, genannt wird, so ist eine freie Handlung nicht einerlei mit einer willkührlichen, sondern noch etwas mehr. Willkühr kündiget nur an die Abwesenheit des äußerlichen Zwanges und kommt auch den Thieren zu, welche ihre Organen willkührlich bewegen, ohne von außen gezogen oder gestoßen zu werden. Freie Handlungen werden im Gegensatz der physischen moralische, im weitläuftigen Verstande genannt. Dieselben sind ihrer Qualität nach entweder gut, oder bös, je nachdem sie mit den Gesetzen übereinstimmen, oder nicht. Die Einstimmung einer moralischen Handluug mit den Gesetzen, heißt Legalität, Gesetzmäßigkeit. Das Gegentheil ist Illegalität. Eine legale Handlung aus Achtung für das sittliche Gesetz, oder aus Pflicht, heißt in der critischen Philosophie moralische im engsten Verstande; weil sie nicht allein mit dem Gesetz übereinstimmt, sondern auch auf eine sittliche Weise das thut, was das Gesetz fordert. S. Moralität.

Actus.

Eine ganz unnütze und unbrauchbare scholastische Nomenclatur hievon findet man im Chauvin Lex. phil. wobei wir uns begnügen nur anzuführen, was sie actum primum und actum secundum nannten, welche unbedeutende Ausdrücke doch noch bisweilen vorkommen. Actus primus war das bloße Vermögen zu würken, oder die Kraft außer ihrer Anwendung. Z. B. Wenn der Mensch nicht redet, aber doch reden kann, so besitzt er die Kraft zu reden in actu primo. Die würkliche Ausübung und Anwendung der Kraft hieß actus secundus. Woraus erhellet, was vis in actu primo, und vis in actu secundo bedeutet. Man vergleiche unten den Artikel Handlung.

Activ-

Activ-Handel.

Polit.

Activ-Handel wird derjenige genannt, den eine Nation mittelst ihres eigenen Fuhrwerks treibt. Diesem steht der Passiv-Handel entgegen, den sie durch auswärtige Rheder und Fuhrleute treiben läßt, welches für sie überaus nachtheilig seyn soll. Man sehe Le Trosne Lehrbegriff der Staatsordnung. S. 656. Lamprecht Versuch einer vollständigen Staatslehre. B. 1. 6. 547.

Acusmaticer oder Acusticer,

Phil. Gesch.

Pythagoras hatte in seiner Schule ein heiliges Stillschweigen eingeführt. Seine Schüler mußten sich durch einen Eidschwur verbindlich machen, daß sie außer seiner Secte Niemanden etwas von seinen Lehren sagen wollten. Dieses Stillschweigen war allgemein und erstreckte sich auf alle seine Zuhörer. Eine andere Art des Schweigens war denen auferlegt, die erst sollten aufgenommen werden in seine Schule. Nach Beschaffenheit der Umstände dauerte dasselbe bei einigen fünf, bei andern drei, oder zwei Jahre. In dieser Zeit durften sie den Pythagoras nichts fragen; sondern mußten nur zuhören, und zwar hinter einem Vorhange, damit sie ihn nicht einmal sehen konnten. Ja wie einige versichern, hätte er nicht einmal selbst sie unterrichtet, sondern von einem Esotericer unterrichten lassen, und zwar der Gestalt, daß dieser ihnen die Lehren des Pythagoras ohne alle Gründe und Beweise vorgetragen, und sie diese blindlings hätten glauben und annehmen müssen. Weil sie also blos zuhören durften, wurden sie daher Acustiker oder Acusmatiker genannt, auch Exoteriker. Diejenigen hingegen, welche gleichsam die Novitzen- oder Probejahre

bejahre überſtanden hatten, wurden zu ſeinen geheimen Lehren zugelaſſen, vor dieſen ließ er ſich ſehen, ſie durften ihn fragen, und ihre Meinung über das, was ſie gehöret hatten ſagen, und wurden Eſoteriker genannt *). Welche Abſicht Pythagoras bei dieſer und überhaupt bei ſeiner ganzen ſtrengen Diſciplin gehabt habe, ob es die bloße Prüfung ſeiner Schüler, oder vielleicht auch ſein Stolz geweſen ſey, darüber ſind die Schriftſteller nicht einerlei Meinung.

Adaequat.

Logic.

Adäquater Begriff bezeichnet in der Logic den höchſten Grad analytiſcher Vollkommenheit allgemeiner Begriffe. Der Verſtand denkt ſich nämlich ſeine Begriffe durch die Merkmale die in demſelben enthalten ſind. Sind dieſe wiederum aus Merkmalen zuſammen geſetzt, ſo zergliedert er jedes derſelben von neuem, bis nur noch einfache Merkmale übrig bleiben, die ſich weiter nicht auflöſen laſſen, und dieſes Verfahren des Verſtandes heißt die Entwickelung, Ausführlichmachung, oder Adaequation der Begriffe, und der Begriff ſelbſt, welcher auf ſolche Art zergliedert worden iſt, heißt ein Adaequater Begriff. Z. B. der Begriff von einer Wiſſenſchaft wird unter folgenden Merkmalen gedacht; ſie iſt ein Syſtem erwieſener Wahrheiten. Syſtem iſt ein nothwendiger Zuſammenhang gewiſſer Lehren vermittelſt der Einheit eines Grundſatzes. Wahrheit iſt die Uebereinſtimmung der Gedanken mit den Geſetzen des Denkens. Wahrheiten erweiſen heißt, dieſelben aus unumſtößlichen Gründen nach Geſetzen herleiten, u. ſ. w. Es hat dieſes Verfahren ſeinen erheblichen Nutzen, was die

*) Gellius. II. 7.

die Deutlichkeit der Begriffe betrift. Hernach braucht man es auch bei erfundenen Erklärungen, oder so genannten Definitionen, welches Begriffe sind, die das Logicalische Wesen einer Sache ausdrücken. Um nämlich zu erproben, ob die Sache, die durch die Definition hat erklärt werden sollen, (Definitum) sich wieder in die Erklärung eingeschlichen hat, welches man einen Cirkel nennet, und welches ein Fehler ist. Denn dadurch, daß man jedes Merkmal von neuem zergliedert, muß es sich offenbaren, ob man wieder auf den Punkt tritt, wovon man ausgegangen war.

Von Definitionen gebraucht, nimmt das Wort, adäquat, eine etwas andere Bedeutung an. Da heißt eine adäquate Definition eine solche, die weder zu weit noch zu eng ist, d. i. von nicht mehreren, aber auch nicht wenigern Dingen gesagt werden kann, als das Definitum.

Man darf aber dergleichen analytische Begriffe, die durch die Adäquation entstehen, nicht verwechseln mit analytischen Sätzen, wovon am gehörigen Orte gehandelt werden soll.

In der Leibnitz-Wolfischen Philosophie war diese Methode, durch die Analyse zu denken, bei weitem die erheblichste. Auch Baumgarten war noch ein trefflicher Analytiker, wie nicht weniger Reusch. Aber von der Kunst, durch die Bestimmung und Verknüpfung der Begriffe zu denken, findet man in ihren Logiken wenig oder nichts.

Adespota.

Allgemeines Staatsrecht.

Hierunter versteht man diejenigen Güter im Staatsgebiete, welche Niemanden von den Einzelnen angewiesen oder eigenthümlich sind. Es können dieselben be-

weg-

wegliche, oder unbewegliche seyn. Von den erstern wird in zweifelhaftem Falle vermuthet, daß sie zu den öffentlichen Gütern gehören, ob sie gleich nach Verschiedenheit des Ursprungs des Territoriums bisweilen in negativer Gemeinschaft, bisweilen als herrenlose Dinge können angesehen und in Besitz genommen werden. Wenn sich aber die Beweglichen an öffentlichen Orten befinden, so hat das Ganze das Recht, sie zu ergreifen, und sich zu zuzueignen. Befinden sie sich aber an Orten, welche Privatpersonen gehören, z. B. aufgefundene Schätze, so gehören sie diesen Personen nach dem natürlichen Rechte. Befinden sie sich ferner an Orten, die Mehrere in negativer Gemeinschaft haben, so gehören sie nach dem Rechte der Ergreifung auch denen Einzelnen. Z. B. die wilden Thiere im Gebiete das gemeinschaftlich ist, der Fischfang in einem gemeinen Flusse u. s. w. *). Das Recht überhaupt über dergleichen Güter im Staate, die herrnlos geworden sind, heißt jus circa adespota.

Adiaphora.

Moral.

Adiaphora (ἀδιαφορα) heißen bei den Philosophen Dinge, die für sich betrachtet, weder gut noch bös sind. Die Stoiker und besonders Zeno rechnete hierunter das Leben des Menschen, und vertheidigten deswegen den Selbstmord **). Herillus, ein Schüler des Zeno sagte:

*) Ulrich Initia phil. Justi. 345. 349.

**) Jamblichius C. XVII. N. 72. XXI. N. 188. XVIII. N. 81. 82.

sagte: Alles, was weder Tugend, noch Laster ist, ist gleichgültig, oder ein adiaphoron *).

Adiastasie.

Nat. Theol.

Die dogmatischen Philosophen haben sich des Worts ἀδιαστασια in der Lehre von der Allgegenwart der Gottheit bedient, allwo es die innigste, unmittelbare Gegenwart Gottes bei den Geschöpfen, sowol seiner Substanz, als Würkung nach, das unmittelbare Daseyn seiner Substanz, ohne Dazwischenkunft anderer Dinge bei den Geschöpfen bedeutet. S. Reusch Syst. Methaph. p. 812. 813.

Adjuncta.

Metaph.

Dasjenige was in einer Sache ist, aber nicht zu ihrem Wesen gehört, heißt ein Adjunctum, Affection, oder Eigenschaft. Dasjenige, worinne dasselbe gedacht wird, ist das Subject. Sie sind theils innerliche, theils äußerliche, nothwendige, oder zufällige. S. Darjes Methaph. S. 47.

Adjunctio.

Siehe Accessio.

*) Seneca Ep. 80. Laert. L. VII. Sen. Ep. 58. Si qua dolor impedimento futurus sit ad omne, propter quod vivitur, exeundum e vita esse. conf. Cicero de Finibus L. III. C. 17. Er redet nach der Meinung der Stoiker. In quo enim plura sunt, que secundum naturam sunt, hujus officium esse, in vita manere, in quo autem sunt plura contraria, ejus officium esse, ex vita excedere.

Adoptation oder Adoption.

Nat. Recht.

Die Handlung, wodurch einer an die Stelle eines Kindes angenommen wird, der es von Natur nicht ist, heißt Adoptation, Annehmung an Kindesstatt. Diese ist unterschieden von der sogenannten Legitimation, als welche blos in der Erklärung besteht, daß eine illegitime Ehe, legitim seyn soll. Da durch die Adoptation der Adoptans dem Adoptaten sein Wesen weiter nicht mittheilen kann, so bezieht sich dieselbe nur auf die Folgen, welche die Zeugung nach sich zieht. Entweder genießt der Adoptat alle Folgen und Rechte eines Kindes; oder nicht. Im ersten Fall ist es eine vollkommene; im andern Fall aber eine unvollkommene Adoptation. Bei der vollkommenen Adoptation hat der Adoptans die väterliche Gewalt über den Adoptaten, und dieser erlangt das Successionsrecht auf die Güter des erstern. Wer daher weder der Erziehung fähig ist, noch das Successionsrecht ab intestato ertheilen kann, kann auch nicht adoptiren. Was aber bürgerliche Privilegien betrifft, die kann der Adoptans nicht anders geben, als mit Einwilligung des Regenten.

Aequalität.

Methaph.

Dinge, die für einander substituirt werden können, heißen Einerlei (eadem). Das Gegentheil sind verschiedene Dinge (Diversa). Dasjenige, in Hinsicht dessen sie vor einander gesetzt werden können, ist entweder ihre Quantität, Größe; oder ihre Qualitäten. Jene heißen gleiche Dinge, und das Verhältniß des einen zu dem andern, ist die Gleichheit, Aequalität. Diese heißen ähnliche Dinge, und ihr Verhältniß ist die Aehnlichkeit. Dinge, welche in Hinsicht aller ihrer

ihrer Bestimmungen für einander gesetzt werden können, sind vollkommen gleiche und ähnliche Dinge (perfecte eadem ratione Quantitatis et Qualitatis. Das Gegentheil sind unvollkommen gleiche und ähnliche Dinge. (imperfecte, respective eadem). Hieraus entstund der Leibnitzische Satz: es giebt in der Welt nicht zwei vollkommen gleiche und ähnliche Dinge, welches der Satz des Nicht zu unterscheidenden, Principium identitatis indiscernibilium genannt wird *). In wie fern derselbe zulässig oder nicht sey, ob er auch auf Dinge an sich, ingleichen auf einfache Dinge anwendbar sey? soll in dem Artickel, Identität untersucht werden.

Aus dem Begriffe der Gleichheit folgt. Zwei Dinge, die einem dritten gleich sind, sind unter einander gleich. Die Mathematiker bezeichnen diesen Satz so: A = B, B = C. also A = C. Woraus folgt: was größer ist, als eine von zwei gleichen Größen, das ist auch größer als die andere derselben u. s. w. Ferner, da eine jede Sache A in aller Hinsicht A, oder dieselbe Sache ist; so muß sie auch der Größe nach, für sich selbst gesetzt werden können. Folglich: Jedes Ding ist sich selber gleich. Ferner, das Ganze ist allen seinen Theilen zusammen genommen gleich, und alle Theile zusammen, sind dem Ganzen gleich. Welches alles bekannte Sätze sind.

Wenden wir den Begriff der Identität auf die Verknüpfung der Dinge an; so entspringt der Grundsatz der Einstimmung (Principium conuenientiae): Zwei Dinge, die mit einem Dritten verknüpft sind, die sind, oder können unter einander eben so verknüpft werden, wie

*) S. Leibniz. Epist. V. ad Clarkium. Reusch System. metaph. p. 569.

wie sie mit dem dritten verbunden waren. Welches von einigen die Grundregel aller ordentlichen Schlüsse in der Logic genannt wird. Denn die zwei Begriffe in den Vordersätzen sind mit einem dritten verbunden, weil es verkettete Sätze seyn müssen. Mithin müssen sie auch in dem Schlußsatz auf eben die Art verbunden werden können, wie sie zuvor mit dem dritten Begriff verbunden waren. Weil der Begriff A die nähmliche Bestimmung zu M. hat, wie B zu M *).

Aequator.

Geom.

Der Aequator, oder mit den Schifsleuten zu reden, die Linie, ist ein Circul um die Kugel, welches von jedem Pole 90 Grad entfernt ist. Man hat nähmlich die Erde, ohne merklich zu irren, als eine vollkommene Kugel angenommen. Wir haben daher Ursache uns auf der Erdkugel alle Circul zu gedenken, welche wir auf der Weltkugel (Globus) beschreiben, unter welchen der obengenannte, der Aequator genannt wird.

Aequipollenz.

Logic.

Sätze, welche einerlei Sinn haben, können in so fern für einander gesetzt werden, ob sie gleich den Zeichen oder Worten nach unterschieden sind. Dieses Verhältniß derselben unter einander, nach welchem sie dem Sinne oder Inhalte nach einerlei sind, heißt ihre Aequipollenz. Die Verschiedenheit der Worte oder der Zeichen in solchen Sätzen, betrift entweder diejenigen Zeichen, welche die Quantität oder Qualität; oder, welche einen materiellen Theil des Satzes; oder, welche die Art und Weise ausdrücken, wie das Prädicat auf

*) Darjes Metaph. p. 326. §. XLII. Schol.

auf das Subject bezogen wird. Das erste ist aequipollentia logica formalis. Das zweite, aequipollentia grammatica, und das dritte, aequipollentia logica materialis.*)

Aequivoca.

Log.

Die Worte in der Sprache sind Zeichen unserer Gedanken, und werden in den Wissenschaften Termini genannt. Bezeichnet ein Wort gar keinen Gedanken, so ist es leer und ohne Bedeutung, Terminus inanis. Ein Wort, das immerzu einerlei bestimmten Gedanken erweckt, hat eine festbestimmte Bedeutung und heißt Terminus fixus. Ein Wort hingegen, dem nicht immer einerlei Gedanke entspricht, ist von ungewisser, unbestimmter Bedeutung, und wird Terminus vagus oder aequiuocus genannt. Diese werden eingetheilt in Terminos proprios und improprios. Jene sind solche, welche dasjenige bezeichnen, wozu sie gleich Anfangs sind bestimmt worden; diese hingegen, welche eine Sache ausdrücken, die durch die ursprüngliche, eigenthümliche Bedeutung des Wortes, vermittelst gewisser vergesellschafteter Gedanken herbei geführt wird. Z. B. Verädlung des Obstes. Hierher gehören die Metaphern. Bei einigen, derer uneigentlichen Ausdrücke liegt eine gewisse Aehnlichkeit zum Grunde, um derentwillen man sie absichtlich wählt. Deswegen werden sie auch Analoga genannt, und werden eingetheilt in analoga attributionis, in wiefern eine innerliche Aehnlichkeit der Gegenstände zum Grunde liegt; oder analoga proportionis, wenn eine äußere Aehnlichkeit die Ursach ist. Hierher gehören die sogenannten termini communes ab uno ad unum. Ein Wort

*) Daries Log. p. 99. 100. Lambert Neues Organon. Th. 1. S. 90. 91. 95.

Wort, welches verschiedene Gegenstände, aber nicht in verschiedener Bedeutung ausdrückt, heißt terminus uniuocus, und die Objecte heißen uniuocata. Z. B. ein Wort, welches eine allgemeine Idee ausdrükt, als Körper, ist ein terminus aequiuocus, weil er alle Species die darunter begriffen sind, unter der nämlichen Bedeutung begreift. Eine andere Ursache der Aequivocation ist die Restriction und Extension der Bedeutung. Man sagt aber, daß die Bedeutung restringirt oder eingeschränkt werde, wenn ein terminus, welcher bestimmt ist, ein Geschlecht auszudrücken, einen untergeordneten Begriff bezeichnet. Wenn hingegen umgekehrt, ein Wort, welches eigentlich einen untergeordneten Begriff bezeichnet, gebraucht wird, den höhern Begriff zu bezeichnen, so wird seine Bedeutung ausgedehnt. Die dritte Ursach der Aequivocation ist diese, wenn ein Wort bald in abstracto, bald in concreto genommen wird, wo jener terminus abstractus; dieser, terminus concretus genannt wird. Viertens, bisweilen wird ein Wort aus dem gemeinen Leben in eine Kunst übergetragen, wo es eine ganz andere Bedeutung annimmt. Jener Gebrauch ist der gemeine (usus vulgaris) dieser, der technische (technicus). Um aber die aequivocation aufzuheben, und einen äquivocen Ausdruck bestimmt zu machen, pflegt man den Zusatz: in Genere oder in Specie; late, latius, latissime; stricte, strictius, srictissime, zu machen, je nachdem es der wahre Sinn, den man andeuten will, erheischet. Woraus erhellet, was eine Distinctio aequiuoci in sua æquiuocata genannt wird. Die Bedeutung eines Wortes, welche dasselbe in vorkommendem Fall hat, muß aus dem Zweck beurtheilet werden, warum wir uns derselben bedienen. Die Alten gaben bei dieser Gelegenheit die Regel: Tale, est prædicatum, quale permittitur a suo subjecto notiori und umgekehrt: tale est subjectum, quale permittitur a suo

prae-

praedicato. d. i. Wenn die Bedeutung des Subjects offenbar und bekannt ist, die Bedeutung des Prädicats aber schwankend und zweideutig, so muß man es in derjenigen Bedeutung nehmen, die das Subject verlangt *).

Aergerniß.

Moral.

Jemanden ein Aergerniß geben, heißt, ihm eine solche Veranlassung zum Bösen geben, daß uns, wegen unserer dabei übertretenen Pflicht, ein Theil der Schuld davon kann zugerechnet werden. Denn die Tugend ist Zweck den wir gemeinschaftlich befördern sollen, so wohl bei uns als bei Andern; so ist es ein Verbrechen, statt der gemeinschaftlichen Beförderung denselben vielmehr durch Handlungen und Einrichtungen unseres Lebens hindern. Man hat aber ein genommenes Aergerniß, von dem gegebenen zu unterscheiden, obgleich Thomasius diesen Unterschied nicht zulassen will **). Jenes ist dasjenige, wenn ein Anderer einen Bewegungsgrund zum Bösen aus unserm Thun und Lassen nimmt, ohne daß uns die geringste Schuld davon beigemessen werden kann. Weis man aber, oder kann es wenigstens wissens, daß etwas ein Bewegungsgrund zum Bösen mit Gewißheit oder Wahrscheinlichkeit werden könne, welches aus den gegenwärtigen Umständen muß beurtheilet werden, und wir vermeiden es doch nicht, wie wir sollten, so ist es ein gegebenes Aergerniß. Es kann solches geschehen, durch Lehren, überreden und Beispiele, oder durch eine wahrhaft böse That; oder durch

*) Darles Log. p. 99. 109. Lambert Neues Organon. Th. 1. S. 90. 91. 95.

**) Entwurf der polit. Klugheit. K. 1. §. 41.

durch unvorsichtigen Gebrauch sonst erlaubter Dinge. Die letztere Art von Aergerniß ist besonders auf folgende Weise möglich. Erstlich, wenn zu besorgen ist, daß durch den Gebrauch gewisser Befugnisse in andern Menschen gewisse Begierden oder Leidenschaften, nach eben dergleichen Objecten dergestalt erregt werden dürften, daß die Sklaverei ihres Gemüths viel zu groß seyn wird, dieselben überreden zu können, oder zu wollen, ohnerachtet sie würklich die Befugnisse nicht haben, ein Gleiches zu thun. Zweitens: Wenn andere dasjenige, was wir als erlaubt anerkennen, vor unerlaubt halten, und gleichwohl zu besorgen ist, daß sie aus Scheu für uns, oder aus Begierde sich uns gefällig zu machen, oder aus Furcht der Schande, solches dennoch, so bald wir es ihnen zumuthen, mitmachen, und also wider ihr Gewissen handeln werden. Drittens, wenn in dergleichen Fällen zu besorgen ist, der Andere möchte unser Betragen dafür annehmen, als ob wir etwas, das er für böse hält, ebenfalls ohne Ueberzeugung oder wider Gewissen thäten, und davor hielten, daß man nicht alles genau zu nehmen nöthig habe, dabei er gleichwohl so viel Achtung für unsern Verstand hat, daß wir in diesem letztern Fall wohl recht haben und gute Gründe einsehn möchten, warum man nicht alles genau zu nehmen brauche. Da man aber nicht für die falschen Schlüsse Anderer kann, und es immer Menschen giebt, welche andere und von uns verschiedene Meinungen hegen; so muß man Andere durch sein Beispiel lehren und bei ihnen sich in das Vertrauen setzen, daß man immer gewissenhaft und mit völliger Ueberzeugung zu verfahren pflege. Dann können wir durch unser Beispiel lehren, daß das, was sie bisher vor streitig gehalten haben, erlaubt sey. Deswegens ist es auch nothwendig, Andere von den Bewegungsgründen unserer Handlungen zu unterrichten, wenn dieses sich thun läßt, und sie zu versichern,

sichern, daß wir die Sache deswegens thun, weil wir sie mit völliger Ueberzeugung vor gut und erlaubt halten. Jedoch darf man ausdrückliche Pflicht nicht unterlassen, unter dem Vorwande, kein Aergerniß zu geben. Z. B. daß man etwa von einer moralischen Sache, unter dem Vorwande kein Aergerniß zu geben, das eine mal etwas bejahe, und das andere mal etwas verneine. Dadurch würde die Pflicht der Wahrhaftigkeit übertreten werden. Die Klugheit gebietet in einigen Fällen, lieber zu schweigen, oder sich nicht weiter, als nöthig ist, zu erklären.

Aeromantie.

Man versteht unter diesem Worte jene vorgebliche Kunst, aus den Luft-Erscheinungen zukünftige Dinge zu prophezeien. Da sollen bald feurige Schwerdter in der Luft, Krieg; bald andere Erscheinungen, Pest oder Hungersnoth u. s. w., bedeuten. Solche Betrüger suchen aus der Einfalt abergläubischer Menschen Vortheil zu ziehen, ohne daß sie selbst an ihre Betrügereien glauben. Der gemeine Mann, der solche seltene Erscheinungen für Etwas Außerordentliches hält, weil er sie sich nicht aus natürlichen Ursachen zu erklären vermag, giebt gerade solchen Zeichendeutereien deswegen seinen Beifall, weil sie noch weniger zu erklären sind, als die Zeichen selbst, aus Hang zum Uebernatürlichen. Es ist Sache der Erziehung und des Unterrichts, diesem Aberglauben zu steuern, und Sache der Polizei, solche Betrüger zu entfernen.

Aero-

Aerometrie.

Mathemat. u. Physic.

Dieses ist die Wissenschaft von der Bestimmung der Größe in den Würkungen der Luft. Sie macht einen Theil der angewandten Mathematik aus, in welcher die Grundsätze der theoretischen Mathematik auf die Ausmessung der Größe der Würkungen der Luft angewandt werden.

Aether.

Physic.

Unter dem Aether versteht man ein flüssiges, höchst zartes und elastisches Wesen, welches sich von der Sonne bis an alle Planeten ergießt, diesen anhängt und alle andere Körper zu durchströhmen vermag. Man hat sowohl das Daseyn, als auch die Eigenschaften desselben aus der Schwere der Körper geschlossen. Vermöge derselben drücken alle uns bekannte Körper gegen den Mittelpunkt der Erde, und bewegen sich würklich gegen denselben, wenn ihnen nicht hinlängliche Hinderniße in den Weg gelegt werden. Die Ursache hievon liegt entweder in den Körpern, oder außer ihnen, oder in beiden zugleich. Da aber die wesentliche innere Kraft derselben nach allen Gegenden gleichförmig strebt, und die Körper eben dieserwegen in steter Ruhe sind; die Schwere aber sie nach einem bestimmten Punkte treibt, und auch für sich betrachtet, keine Ruhe hervorbringt: so kann die innere Kraft der Körper allein nicht die Ursach ihrer Schwere seyn. Der zweite Fall ist deswegen unstatthaft, weil der äußere Körper durch Einwürkung auf den andern, die Schwere hervorbringen müßte. Da nun aber keine Einwürkung des Körpers in den andern entstehen kann, als in wie fern dieser jenem widersteht; folglich

in

in wie fern dieser seine innere Kraft gegen jenen äußert; so kann auch der Grund davon nicht außer ihm allein anzutreffen seyn. Es bleibt also nichts übrig, als daß die Schwere beides, sowohl von einer innern als äußeren Ursache herzuleiten sey. Dieses äußere Wesen aber muß sich von der Sonne an, bis an alle Planeten erstrecken. Denn die Planeten sind gegen die Sonne hin, schwer. Und da sie sich stets in krummen Bahnen bewegen, sie mögen an einen Ort gelangen wohin sie wollen, und sie also an allen Orten gegen die Sonne, und unsere schweren Körper allenthalben gegen die Erde drücken, welches ohnmöglich wäre, wenn sich dieses Wesen nicht allenhalben befände; so hat man daraus geschlossen, daß es allenthalben müsse angetroffen werden. Daß dasselbe aber ein flüssiges Wesen seyn muß, schließt man daher, weil es allen Körpern, die sich in ihm bewegen, weicht und der Widerstand, den diese in ihm bewegten Körper erdulden, gar zu gering ist. Da wir nun kein zärteres Wesen, als die Luft kennen, der Aether aber sich von der Sonne an, bis an alle Planeten erstrecket; so muß derselbe auch unsere Luft durchdringen. Folglich ist es das zärteste von allen flüssigen Wesen. Es muß mithin allen andern Körpern anhangen und sie durchdringen können. Und hierdurch wird ihre Schwere begreiflich. Es ist aber dieses höchstsubtile Wesen auch elastisch, wegen des Lichtes, das sich durch dasselbe von der Sonne an bis zu unserer Erde in einer Zeit von 8 Minuten ergießt*). Da man doch aber auch dem Aether eine Schwere zuschreibt; so bliebe doch noch die Frage zurück, woher diese komme? Gleichwohl haben einige die Cohäsion der Theile eines Körpers aus

*) Succow Entwurf einer Naturlehre. Chauvin Lex. phil.

dieser Schwere erklären wollen *). Die Stoiker ließen den Aether aus der Luft entstehn **).

Aesthetik.

Philos. des Schönen u. Critische Philos.

Betrachtet man die Aesthetik als Philosophie des Schönen, so glaubt der Verfasser diesem Artickel allerdings hier einen Platz anweisen zu müssen. Um aber seine Gränzen nicht zu überschreiten, wird er nur so viel davon bemerken, als es der Zweck dieses Werks erlaubt. In Hinsicht der critischen Philosophie, gehört dieser Artickel ganz eigentlich hieher.

Als ein Theil der Philosophie hat die Aesthetik einen Platz mit Ehren neben den übrigen philosophischen Wissenschaften damals einzunehmen geglaubt, als man anfieng den Geschmack aufzulösen und Grundsätze des Schönen aufzustellen. Man hielt dafür, ihr Zweck sey nicht weniger erheblich, als jener der übrigen philosophischen Wissenschaften. Nähmlich, die Natur habe dem Menschen drei Grundtalente verliehen. Das Gefühl des Wahren, oder den natürlichen Menschenverstand, das Gefühl des Guten, oder das moralische Gefühl, und das Gefühl des Schönen, oder den Geschmack. Dadurch zerfalle die ganze Philosophie in drei Haupttheile; in Philosophie des Wahren, des Guten und des Schönen. Nicht, als wenn diese Eintheilung nach Verschiedenheit der Gegenstände, womit diese Wissenschaft sich abgäbe, gemacht worden sey; sondern nach Verschiedenheit des Zwecks. Der Zweck derselben überhaupt, sey

*) Joc. Bernoulli cogitat. de. grauitate aetheris. Amsterd. 1683.

**) Cic. de nat. Deor. II. 33.

sey Veredlung und Ausbildung des Menschen. Da nun jene drei Grundtalente das Ganze der menschlichen Seelenkräfte umfaßten; so wurde derjenige Theil, der sich damit beschäftigte, den natürlichen Menschenverstand auszubilden und zu seinem erhabenen Zweck empor zu heben, Philosophie des Wahren; derjenige, welcher den nähmlichen Zweck für das moralische Gefühl zu erreichen suchte, Philosophie des Guten, und in derselben Absicht der dritte, Philosophie des Schönen genannt. Die logische Richtigkeit oder Unrichtigkeit dieser Eintheilung mag hier einstweilen auf ihren Werthe oder Unwerthe beruhen. Genug, daß man sich auf solche Weise begnügte die schönen Wissenschaften, als wovon die Aesthetik handeln sollte, neben die übrigen Theile der Philosophie gestellt zu haben.

Allein ich kann mich hier nicht enthalten, eine Stelle aus Kants Critik der reinen Vernunft anzuführen, die gewiß den Beifall jedes Denkers verdient. Kant sagt: "Die Deutschen sind die einzigen, welche sich jetzt des Worts Aesthetik bedienen, um dadurch das zu bezeichnen, was Andere Critik des Geschmacks nennen. Es liegt hier eine verfehlte Hoffnung zum Grunde, die der vortreffliche Analyst Baumgarten faßte, die critische Beurtheilung des Schönen unter Vernunftprincipien zu bringen, und die Regeln derselben zur Wissenschaft zu erheben. Allein diese Bemühung ist vergeblich. Denn gedachte Regeln oder Criterien sind ihren Quellen nach blos empirisch, und können also niemals zu Gesetzen a priori dienen, wornach sich unsere Geschmacksurtheile richten müßten, vielmehr macht das letztere den eigentlichen Probierstein der Richtigkeit der erstern aus. Um deswillen ist es rathsam, diese Benennung wiederum eingehn zu lassen, und sie derjenigen Lehre aufzubehalten, die wahre Wissenschaft ist, wodurch man auch der Sprache und dem Sinn der Alten näher treten würde, bei denen die Eintheilung

theilung der Erkenntniß αἰσθητὰ καὶ νοητὰ sehr berühmt war *).

Indessen hatte doch die Aesthetik, durch die Bemühungen eines Baumgartens, eines dû Bos, Schlegels, eines Batteux und Rammlers, Meiners, Eberhardt, Sulzers und Anderer, wenigstens das äußere Ansehn einer sogenannten Wissenschaft erhalten. Bis dahin also und bis man den Namen derselben wieder eingehen läßt, mag sie einstweilen, unter dieser Firma passiren, wie so viele andere Lehrbegriffe, die das wissenschaftliche Schild gleichfalls aushängen; obgleich ihr Inhalt im strengsten Verstande diesem Titel nicht entspricht.

„Aestthetik, sagt Sulzer, ist die Philosophie der schönen Künste, oder die Wissenschaft, welche sowol die allgemeine Theorie, als die Regeln der schönen Künste aus der Natur des Geschmacks herleitet **)." Sie haben alle einerlei Zweck, und sind sämmtlich Belustigerin des Menschen. Das Bedürfniß des Vergnügens lehrte sie dem Menschen zuerst. Aber wie die Kunst immer eher gewesen ist, als die Regel, so giengen die Meisterstücke verschiedener unter den schönen Künsten vorher, ehe man daraus die Regeln für die Kunst schöpfte, die Gesänge des Homers waren lange vorhanden, ehe Aristoteles seine Poetik schrieb. Einige dieser Künste verbinden mit dem Vergnügen, das sie dem Menschen gewähren sollen, noch ihre Nutzbarkeit. Dahin gehören außer der Beredsamkeit noch die schöne Baukunst und schöne Gartenkunst. Die Tonkunst, Dichtkunst, Mahlerkunst, Bildhauerkunst und die Pantomime sorgen blos für das Er-

*) Imman. Kant Critik der reinen Vernunft. S. 21.

**) Allgemeine Theorie der schönen Künste, Th. 1. 20. erste Ausgabe.

Ergötzen. Nachdem man den Gedanken gefaßt hatte, diese einzelnen Theile in eine wissenschaftliche Form zu gießen; so sahe man wol ein, daß man vordersamst für einen Grundsatz sorgen müßte, der dem Ganzen scheinbare systematische Einheit gäbe, unter welchen alle Arten der schönen Künste stehen müßten. Dü Bos war unter den Neuern der erste. Das Bedürfniß, das jeder Mensch unter gewissen Umständen in sich fühlt, seine Gemüthskräfte zu beschäftigen, und seinen Empfindungen eine gewisse Thätigkeit zu geben, ist das Fundament seiner Theorie *). Wenn man hiermit dasjenige verbindet, was Sulzer, in der Untersuchung über den Ursprung der angenehmen und unangenehmen Empfindungen sagt: so sieht man, wie zwar dieser Schriftsteller jenes Bedürfniß der Menschen, seine Gemüths-Kräfte zu beschäftigen, auch ergriffen, aber mit phylosophischem Scharfsinn nach seiner Manier entwickelt hat. Er leitet die Natur des Angenehmen aus dem Triebe, sich mit Idee zu beschäftigen her **). Alles was denselben frei macht, befördert, oder zu befördern scheinet ist angenehm. Das Gegentheil ist unangenehm. Und man kann seine ganze Abhandlung als eine Ergäntzung und weitere Ausführung des Dü Bos'schen Fundamentes ansehn. Denn es ist wahr, wollte man einen Grundsatz des Schönen aufsuchen, so konnte derselbe nirgends anders, als in der Natur des Menschen zu suchen seyn. Nun genießt die Seele nicht sowol den angenehmen oder schönen äußerlichen Gegenstand, als vielmehr nur die Ideen die derselbe ihr gewähret. Sagt man nun, der Grund, warum einige Ideen sinnlich schöner Gegenstände ihr angenehm sind, ist,

*) Reflexions sur la Poesie et la Peint.

**) Sulzers vermischte Schriften aus den Jahrbüchern der Akad. der Wiss. zu Berlin

ist, weil sie Wohlgefallen erwecken, so bringt das die Sache nicht zu Ende; weil man so fort nach dem Grunde dieses Wohlgefallens fragen kann. Sobald man aber zeigen kann, daß jene Tendenz nach Erweiterung ein Grundfaktum sey, über welches hinaus, sich in dieser Reihe weiter keins setzen läßt, so glaubte man, wenn man dasselbe nur regelförmig ausdrückte, so sey der Grundsatz gefunden, und erwartete nur noch seine Ausdehnung auf auf alle Arten des Schönen. Allein für die Künste konnte derselbe so brauchbar nicht seyn, als der Grundsatz der Naturnachahmung, den man in der Folge an die Spitze der ganzen Theorie stellte. Die Einbildungskraft des Menschen ist eigentlich die Mutter aller schönen Künste; nicht in dem Verstande, als wenn ohne die höheren Seelenkräfte ein Werk des Geschmacks zu Stande zu bringen wäre; sondern, weil der Künstler, der diesen Namen verdienen, und sich über das Mittelmäßige erheben will, einen vorzüglichen Grad erhöheter Einbildungskraft besitzen muß. Warum liest der Tiefdenker bisweilen Werke des Geschmacks? Nicht, um seinem Verstand Nahrung zu schaffen, oder denselben so anzustrengen, als er muß, wenn er es mit abgezogenen Begriffen zu thun hat: sondern um mit Gemächlichkeit zu genießen und unterdessen seine Vernunft gleichsam ausruhen zu lassen. Er beschäftiget daher ohne viele Mühwaltung seine Einbildungskraft. Gehen wir nun den Künsten bis auf ihren ersten Ursprung nach, wo sie gleichsam noch Keim waren, oder in der Wiege lagen; so waren sie nach jenen, die die Bedürfnisse der Nothdurft befriedigten, die ersten, welche aufzukeimen anfiengen. Sie wurden im Schoos des Ueberflusses, der Ruhe und des Friedens gebohren und erzogen. Sobald aber der Mensch mit den Nothwendigkeiten seines Lebens versorgt ist; so erwacht bei ihm das Bedürfniß des Wohlbefindens, der Bequemlichkeit, Auszierung und Belustigung. Hier wurde die Einbildungskraft erfinderisch

risch in den Mitteln, welche dieses Bedürfniß befriedigen, und dies führte ihn allmählich zu den Künsten, welche gefallen, ohne nothwendig zu seyn. Der Hang nach allem, was dem Auge gefällt, das Ohr reizt und überhaupt den Sinnen und der Einbildungskraft schmeichelt, äußerte sich frühzeitig bei dem Menschen. Ob man gleich nicht sagen kann, daß ein unförmliches Götzenbild, das sich der Wilde schnitzt, ihn gleich zum Artisten, ein wilder Gesang, darinne er seine Helden besingt, zum Dichter, und der Klang einiger simplen Instrumente zum Tonkünstler macht, so ist doch soviel daraus zu ersehn, daß die Keime dieser Künste bei einer ruhigen Verfassung gar bald hervorschießen, und bei einer sorgfältigen Wartung bald Früchte zeigen. Was waren die Anfänge der Sternkunde und Feldmeßkunst gleichsam bei den Aegyptiern mehr, als bloße Versuche? dies zeigt sich noch mehr, wenn man wahrnimmt, daß eine jede außerordentliche Begebenheit, woran der rohe Mensch starken Antheil nimmt, ihn in Bewegung und Leidenschaft hinreißt, die keine gewöhnliche Ausbrüche dulden. Er bemüht sich durch Feierlichkeiten in seiner Art, der Sache eine gewisse Würde zu geben, wodurch sie von gemeinen und gewöhnlichen Erscheinungen unterschieden wird; obgleich Empfindung für das wahre Schöne hier noch nicht zu vermuthen ist. Der Ursprung dieser Künste lag also in der Mitte zwischen jenen, die die bloße Nothwendigkeit des Lebens zum Zweck hatten, und zwischen den eigentlich sogenannten Wissenschaften. Ja selbst unter den Künsten war die Dichtkunst früher als die Redekunst, wenigstens glauben die Alterthumsforscher, daß die ersten Schriften in Versen gewesen sind. Der erste Grieche der in Prosa schrieb, war Pherecydes der Syrer. Der erste Römer war Appius Cäcus, der eine Rede wider den Pyrrhus hielt. Es ist also ausgemacht, daß die schönen Künste zunächst aus dem Bedürfniß der Einbildungs-

dungskraft, der Beluſtigung hervorgegangen ſind. Ihr Gegenſtand iſt alſo zunächſt nicht das Nützliche? ſondern nur dasjenige Nützliche, welches zugleich beluſtiget. Wollte man mir die Beredſamkeit, die ſchöne Baukunſt und ſchöne Gartenkunſt einwenden, als welche zugleich für das Nützliche ſorgten: ſo antworte ich, ſie gehören eigentlich nur von ihrer ſchönen Seite hier her. Das, was in ihnen nützlich iſt, iſt gleichſam das Reale, welches die Künſte mit Schönheit ausſchmücken, und zu einem Gegenſtande des Ergetzens machen ſollen. Man könnte daſſelbe mit dem Knochengerippe eines menſchlichen Körpers vergleichen, welches zwar das Reale und Solide iſt, welches der ganzen Rundung und Schönheit des menſchlichen Körpers zum Grunde liegt; an ſich aber, und ohne daß es mit Fleiſch und Haut überzogen iſt, wenig oder gar nicht gefällt. So kann man den ſchönſten, logiſchrichtigſten Entwurf zu einer Rede machen, ja man kann ihn ſogar nach den Geſetzen der Redekunſt völlig richtig entwerfen; allein ſoweit iſt es nur ein Gegenſtand der Beurtheilung, welcher nur alsdann erſt Anſpruch auf Schönheit machen kann, wenn die Kunſt zu überreden, und zu rühren, ihre letzte Hand angelegt hat. Ich will dadurch den großen Namen derjenigen keinesweges zu nahe treten, welche mit dem Horaz das omne tulit punctum, qui miſcuit utile dulci zum Zweck der ſchönen Kunſt machen. Allerdings würde es unter der Würde der Künſte ſeyn, einen Läppiſchen, niedrigen und unedlen Gegenſtand mit aller Kunſt des Schönen auszuſchmücken. Dies würde nichts anders heiſſen als faul Holz vergolden. Sondern es ſoll damit nur geſagt werden, daß der nächſte Zweck der Kunſt, die Beluſtigung ſey, wozu Schönheit das Mittel iſt. Ja es iſt dies außerdem noch dadurch klar, weil die Beurtheilung des Nützlichen gar nicht für den Richterſtuhl der Einbildungskraft gezogen werden kann.

Sollte

Sollte sie als bloße Einbildungskraft darüber urtheilen, was Nützlich ist; so würde sie sagen müssen: was ergötzt. Denn weiter kann sie ihr Urtheil nicht ausdehnen, weil ihr Interesse nicht weiter geht. Und dies wäre doch jenem Begriffe gar nicht angemessen, welchen der Verstand sich davon macht. Diesem zu Folge glaube ich, man kann sagen, eine schöne Kunst ist diejenige, welche das Nützliche schön, d. i. zu einem Gegenstande der Belustigung macht. Und hieraus fließt der Grundsatz von selbst: Suche irgend einem erheblichen Gegenstande auf eine zweckmäßige Art dasjenige mitzutheilen, was belustiget. Der Inbegriff von solchen Regeln heißt Aesthetik. Auf solche Weise würde man der Wortbedeutung näher kommen. Fragt man nun, welches die Mittel sind, diesen Zweck zu erreichen? so ist dies die Antwort: ahme die Natur nach. Und so würde der Grundsatz der Naturnachahmung, dem vorigen untergeordnet werden müssen. Unter Natur versteht man die physische, die moralische, die historische, und die fabelhafte Welt. Und die Natur nachahmen, heißt, nicht jeden Gegenstand, der uns in der Natur gefällt, nachahmen, damit man durch Aehnlichkeit gefalle; sondern der Künstler, als Diener der Natur, soll mit ihr einerlei Absicht haben, und ähnlicher Mittel sich bedienen, zu seinem Zweck zu gelangen *).

Diejenigen, welche die Leibnitz-Wolfischen Begriffe von Vergnügen vorausgesetzt haben, haben die Sache so vorgestellt. Der Zweck der Künste ist das Vergnügen. Vergnügen aber entsteht aus lebhafter Wahrnehmung von Vollkommenheit. Und so ist denn lebhafte Vorstellung von Vollkommenheit das höchste Gesetz aller schö-

nen

*) Sulzers Theor. der schönen Künste und Wissenschaften, II. Th. 196. erste Ausgabe.

nen Künste, dem das Gesetz der Nachahmung der Natur untergeordnet ist *).

Die weitere Untersuchung mußte nun natürlicher Weise eine Zergliederung der Begriffe von Schönheit, und Geschmack herbeiführen, besonders da der Geschmack der einzige untrügliche Richter in Sachen des Schönen war **). Und sobald man anfieng diese Begriffe critisch aufzulösen, trat die Philosophie zu den schönen Künsten. Aber nun gieng es auch ohne Unruhe nicht ab. Die Verschiedenheit der Urtheile des Geschmacks über das, was schön ist, verursachten Trennungen, eben da man im Begriff war, Hand an die Theorie zu legen. Indessen giengen die Künste ihren Gang ungestöhrt fort. Ohne sich an den Zwist der Critiker zu kehren, brachten die Meister in der Kunst, durch die Richtigkeit ihres gesunden Geschmacks geleitet, Meisterstücke hervor, und überließen dem Kampf der Speculation. Und wenn die Kunst auch gleich eine Zeit lang ruhte, so schien sie nur auf ein Genie zu warten, das ihr einen neuen Schwung geben sollte. Die Ursachen dieser Trennung waren natürlicher Weise diese: Man entfernte sich durch die Speculation von der Erfahrung, indessen die Künstler, um die Speculation weniger bekümmert, ihrer Empfindung und ihrem Geschmack getreu blieben. So hoch auch immer die Speculation in die Region abstracter Begriffe sich versteigen mochte: so mußte sie doch zuletzt wieder zur Empfindung, als ihrem Probiersteine, zurückkehren.

Aber der Nutzen, den die schönen Künste, besonders der Philosophie, geleistet haben, ist unverkennbar. Man hat

*) Eberhard Theor. der schönen Wissensch. §. 9. 10.

**) Mengs über Schönheit in der Mahlerey. Winkelmann Geschichte der Kunst des Alterthums.

hat nicht nur in allen Arten dieser Wissenschaft, nachdem man den Geschmack verbessert hatte, größere Genies aufsteigen sehen; sondern sie lehrten dem Philosophen auch, die ehrwürdigen Wahrheiten der Vernunft mit aller Kraft des Ausdrucks vorzutragen; sie zogen die Philosophie aus den finstern Mauern der Schule in die Welt, und der verbesserte Geschmack, in Verbindung mit Philosophie, lehrte vortheilhaftere Eindrücke auf die Gemüther der Menschen zu machen. Sie gaben der Philosophie dadurch ihr Ansehn wieder, um welches sie der barbarische Wörterkram der Scholastiker beinahe gänzlich gebracht hätte, und verdienten dadurch in vollem Maaße den Tittel der eleganten Künste.

Aesthetik (transcendentale).

kritische Philosophie.

In einer ganz andern Bedeutung wird das Wort Aesthetik genommen, wenn man mit der kritischen Philosophie die transcendentelle Aesthetik darunter versteht. Hier ist es die Wissenschaft von den Principien der Sinnlichkeit a priori *). Immanuel Kant war ihr Erfinder. Diese Wissenschaft soll die Gesetze und Bedingungen entwickeln, unter deren Aufsicht alle unsere Empfindungen, oder überhaupt die Sinnlichkeit gegeben worden ist, und zwar a priori. In wiefern dieselbe es also mit der Sinnlichkeit zu thun hat, konnte ihr der Name Aesthetik auf eine schickliche Weise gegeben werden, da dieses Wort bereits vorhanden, und ein neues zu prägen überflüßig gewesen wäre. In wiefern sie aber ihren Zweck a priori zu Stande bringen mußte, erhielt sie den Beisatz, transcendental. Man war nähmlich, bis auf die Erscheis

*) Critik der reinen Vernunft. S. 19.

scheinung der critischen Philosophie damit zufrieden, zu wissen, daß alle Erkenntniß von der Sinnlichkeit ihren Anfang nehme. Wie aber sinnliche Erkenntniß möglich sey, und ob unserer Erfahrung nicht irgend Etwas vorhergehn müsse, welches nicht erst aus ihr geschöpft, sondern rein a priori sey? Diese Frage war gar noch nicht erörtert worden. Leibnitz, welcher alle sinnliche Erkenntniß für eine undeutliche und verworrene Erkenntniß der Gegenstände ausgab, brach seine Untersuchung zu frühzeitig ab, oder konnte vielmehr gar nicht darauf kommen, daß unseren Erfahrungen gewisse Begriffe und Urtheile zum Grunde lägen, woraus ihre Möglichkeit erklärt werden müßte. Dagegen sagte Kant; es mengen sich unter unsere Erfahrung gewisse Erkenntniße, die ihren Ursprung a priori haben müssen. Denn wenn man aus ihnen auch alles wegschaft, was den Sinnen angehört, so bleiben dennoch gewisse ursprüngliche Begriffe und aus ihnen erzeugte Urtheile übrig, die gänzlich a priori, unabhängig von Erfahrung entstanden seyn müssen, welche machen, daß gewisse Behauptungen wahre Allgemeinheit und strenge Nothwendigkeit enthalten, dergleichen Erfahrung nicht liefern kann. Da nun eine Erkenntniß transcendental heißt, wenn sie sich nicht so wohl mit Gegenständen, als mit Begriffen von Gegenständen beschäftiget, und ein System solcher Begriffe Transcendental = Philosophie heißt: so wird transcendentale Aestthetik die Wissenschaft der Sinnlichkeit seyn, im Gegensatz der Logic oder Verstandslehre. Sie ist eine Untersuchung dessen, was in den sinnlichen Vorstellungen rein a priori ist, ohne alle empirische Beimischung. Die Begriffe nun, welche aller Erfahrung zum Grunde liegen und eher sind als die würkliche Erfahrung, sind Raum und Zeit nebst den daraus entstandenen Urtheilen, und werden reine Anschauungen genannt. Denn alle Empfindung von etwas

das

das außereinander und nacheinander ist, setzt schon selbst die Vorstellung von Raum und Zeit nothwendig voraus, welche aber keine empirischen Vorstellungen, sondern Vorstellungen a priori sind. Sie sind deswegen a priori, weil die reine Mathematik allgemeine, nothwendige und apodictische Grundsätze enthält, welche Erfahrung allein nicht geben kann. Diese reinen Anschauungen des Raums und der Zeit, nannte nun Kant, Formen, oder subjective Bedingungen der Sinnlichkeit, an welche diese, als an gewisse Gesetze gebunden ist, wodurch Erfahrung überhaupt möglich ist, und ohne welche es für uns weder äußere noch innere Objecte geben würde. Sie sind aber auch Formen der Objecte, so fern sie von Menschen empfunden werden, und zwar der Raum von äußern, und die Zeit von innern Gegenständen und zugleich von äußern, in so fern die Vorstellungen von äußern Gegenständen zugleich innere Veränderungen sind. Es kann freilich der Begriff einer transcendentalen Aesthetik, ohne die vorausgesetzten Begriffe von Erscheinung, Anschauung, Raum und Zeit, nicht vollständig eingesehn werden, wenn man nicht Leser voraussetzt, welche schon anders woher mit diesem System sich familiarisirt haben. Ich will es daher versuchen, auch solchen die Sache so deutlich zu machen als möglich ist, deren Beruf es zunächst nicht war, die critische Philosophie sich eigen zu machen.

Die Sinnenwelt heißt deswegen Sinnenwelt, weil das, was wir von ihr erkennen, durch unsere Sinne erkannt werden muß. Die Erkenntniß, die wir von den Dingen in derselben vermittelst unserer Sinne erlangen, heißt Erfahrung oder empirische Erkenntniß. Nun aber empfinden wir die Dinge in der Sinnenwelt nicht unmittelbar, sondern nur ihre Würkungen oder Veränderungen, die sie in unsern sinnlichen Werkzeugen verursachen. Man sagt zwar gewöhnlicher Weise: ich höre

die

die Glocke, ich sehe den Baum, allein eigentlich müßten wir nur sagen, ich nehme die Veränderung wahr, welche durch den Schall in meinem Ohr, und durch das Licht in meinem Auge ist gemacht worden. Denn nur allein diese Veränderung meines körperlichen Werkzeugs wird von mir empfunden. Da hat man nun gesagt; Alle Dinge in der Sinnenwelt erscheinen uns in unserem Gemüthe durch die Würkungen, die sie in unsern sinnlichen Werkzeugen hervorbringen. Und darum heißen sie eben Erscheinungen für uns als Menschen von der Welt, mit diesen menschlichen sinnlichen Werkzeugen. Es ist daher die ganze Sinnenwelt für uns weiter gar nichts, als ein Inbegriff von solchen Erscheinungen. Dadurch soll keinesweges gesagt werden, als wenn sie sonst weiter nichts wäre: sondern, da wir als Menschen von dieser Welt, so zu sagen, an unsern Körper gebunden sind als an ein Fernrohr oder Brille, vermittelst welcher wir die sichtbare Welt betrachten müssen, und gar nicht anders anschauen können; so müssen uns die sinnlichen Gegenstände auch nur so erscheinen, wie es die Structur und ganze Einrichtung unserer sinnlichen Werkzeuge verstattet. Wir können daher auch sagen: Erfahrungserkenntnisse sind Wahrnehmungen von Erscheinungen in uns, hervorgebracht durch die Einwürkungen sinnlicher Gegenstände. Hier entsteht nun die Frage? Wie geht das zu? Welches sind die Bedingungen, die vorausgesetzt werden müssen, wenn so etwas, wie Erfahrung ist, entstehen soll? Da sieht man nun bei dem ersten Anblick, daß die Antwort auf diese Fragen nicht selbst wiederum aus der Erfahrung genommen werden kann. Denn man fragt nach den Gesetzen und Ursachen derselben, die aber ganz und gar nicht erfahren werden können. Es ist ferner eine Erscheinung nicht Etwas außer uns, sondern in uns. Folglich ist die Bedingung der Erfahrung nicht außer uns, sondern in uns

zu suchen, und deswegen heißt es eben eine subjective Bedingung, die innerhalb unserer zu suchen ist. Da nun Gesetze, oder ursachliche Bedingungen nur allein a priori erkannt werden können, so muß man bei Aufsuchung derselben, Erfahrung so lange bei Seite stellen, bis sie entdeckt sind, wo man allenfalls zur Erläuterung jener Gesetze in der Anwendung sie wieder herbei rufen kann. Und da ferner Ursachen oder ursachliche Bedingung der Erscheinungen angeben, so viel heißt, als zeigen, wie sie möglich sind: so ist klar, wie transcendentale Aestthetik, Philosophie, oder Wissenschaft von der Möglichkeit aller Erfahrung genannt werden kann. Die Erklärung ist nun kurz diese: Raum und Zeit, als reine Anschauungen sind die ursachlichen Bedingungen aller Erfahrung. Anschauung heißt hier so viel, als sinnliche Wahrnehmung. Reine Anschauungen sind solche, die man von allem Empirischen gesäubert und gleichsam gereiniget hat. Das Empirische im Raume sind die Dinge, die neben einander sind, und das Empirische in der Zeit, die Dinge, die nach und nach auf einander folgen. Denkt man nun die Dinge weg, so bleibt weiter nichts, als das Nebeneinander- und Nacheinanderseyn übrig. Und dies ist die reine Anschauung vom Raume und von der Zeit. Dies hat man die Form der Sinnlichkeit genannt. Das angeschaute Object ist die Materie, oder das, was angeschaut wird. Die Art und Weise aber, die auf das Wie? antwortet, die Form. Nur auf diese einzige Art ist es möglich, daß reine Anschauungen vor der Wirklichkeit des Gegenstandes vorausgehn, wenn sie nämlich nichts anders enthält, als die Form der Sinnlichkeit, die in meinem Subject vor allen wirklichen Eindrücken vorhergeht, dadurch ich von dem Gegenstande afficirt werde. Und hierdurch ist die Frage beantwortet, wie man a priori anschauen könne, da sonst Anschauung eine Vorstellung

bedeutet so wie sie unmittelbar von der Gegenwart des Gegenstandes abhängt. A priorii Anschaun heißt: sich vorstellen, wie eine Vorstellung, bei der unmittelbaren Gegenwart des Objects von derselben abhängen würde. Und so sind denn also Raum und Zeit die subjectiven Formen der Sinnlichkeit, von welchen die Receptivität von Gegenständen afficirt zu werden, und die Möglichkeit der Erfahrung abhängt.

Es war sehr begreiflich, daß diese Wissenschaft bei ihrer Entstehung, wegen ihrer Neuheit, die Aufmerksamkeit der Philosophen auf sich ziehen, aber auch mehrere Gegner finden mußte. Da es uns aber in diesem Artikel blos um den Begriff, was transcendentale Aesthetik sey, zu thun ist, ob wir gleich ihren Inhalt nicht ganz unberührt lassen konnten, soweit es zur Erklärung nöthig war; so werden wir von den entgegengesetzten Meinungen füglicher in den Artikeln von Raum und Zeit handeln können.

Aeußerer Gegenstand.

Siehe Gegenstand.

Affect.

Moral und Anthropologie.

Gemüthsbewegungen, Empfindnisse, Begierden und Leidenschaften sind Ausdrücke, welche oft mit einander verwechselt, und für eins gebraucht werden, ob sie gleich an sich verschiedene Grade in den Veränderungen der wollenden Kraft des Menschen andeuten, wovon Leidenschaft der höchste ist. Wenn es nun noch wahr ist, daß man ein Wort in der engsten Bedeutung nehmen müsse, wenn dasselbe vieldeutig ist, so wird dieses hier um so mehr der Fall seyn, als der Begriff des Affects ganz

ganz unverständlich werden würde, wenn man ihn in der allerallgemeinsten Bedeutung nehmen wollte. Denn eben dieses mag wol der Grund gewesen seyn, daß man einen Unterschied unter sinnlichen, und vernünftigen Leidenschaften gemacht, und letztere sogar Gott hat beilegen wollen, wo doch der Begriff alle Bedeutung verliert, indem alle Affecten eigentlich nur sinnlich sind, wie die Folge zeigen wird. Französische und englische Schriftsteller haben gleichfalls dieses Wort ohne Unterschied, bald in der weitläuftigen, bald in der engsten Bedeutung genommen, wodurch es geschieht, daß sie vieles in diese Lehre ziehen, was in der engsten Bedeutung des Worts nicht dahin gehört. Vielleicht hat das Wort Passion dieses veranlasset, welches bisweilen nur einen vorzüglichen Hang bedeutet. So sagt man z. B. der ist ein passionirter Spieler, jener ein passionirter Jäger u. s. w. wo aber das nicht damit gesagt werden soll, was man denkt, wenn man von heftigem Zorn oder tiefer Traurigkeit spricht.

Man kann die Beobachtung auf jedem beliebigen Affect richten, und es zeigt uns derselbe die Natur und Entstehungsart aller andern in Absicht auf die gemeinsamen Merkmale. Die Begeisterung ist gewiß ein ausserordentlicher Zustand der Seele, welcher, wo nicht selbst Leidenschaft ist, doch gewiß nahe an Leidenschaft angrenzt. Der Dichter beschreibt uns denselben bei der Priesterin des Apollo folgendermaaßen. Wenn dieselbe die Gegenwart der Gottheit merkte, so gerieth sie außer sich. Ihr Haar gerieth in Unordnung, es veränderte sich die Farbe ihres Gesichts, die Brust schwoll hoch auf von heiliger Wuth, und sie sprach nicht wie eine Sterbliche. Doch dieses ist viel zu trocken und matt. Virgil mag selbst reden *).

*) Aeneis. B. VI. V. 47 — 51 und 77 — 80.

— Subito non vultus, non color unus,
Non comtae mansere comae; sed pectus anhelum,
Et rabie fera corda tument; majorque videri
Nec mortale sonans: afflata est Numine quando
Jam propiore Dei —

Und abermals kurz darauf:

— — — — immanis in antro
Bacchatur vates, magnum si pectore possit
Excusisse Deum: tanto magis ille fatigat
Os rabidum fera corda domans fingitq. premendo.
Aneid. l. VI. 77 — 80.

Oder man denke sich, wenn dieses Beispiel nicht passen sollte, den Zorn des Alexanders, aus dem Leben dieses Königs, welcher den Tod des Feldherrn Clitus verursachte; die Reue, welche darauf folgte; die Raserei, während welcher er Persepolis in Brand steckte; und man wird überall finden, daß die Leidenschaften ein außerordentlicher Zustand der Seele sind, in welchen sie aus dem Zustande der Ruhe gewaltsamer Weise gerissen wird, woran aber die Sinne und vornehmlich die Einbildungskraft den größten Antheil haben. Vor jeder Leidenschaft gehen allemal gewisse Empfindnisse vorher, worauf Begierden oder Verabscheuungen erfolgen. Empfindnisse sind nichts anders, als zurückgelassene anhaltende Spuren von gewissen vorhergegangenen Empfindungen in der wollenden Kraft, die man gewöhnlich das Herz nennet. So ist der Anblick des gestirnten Himmels zwar eine angenehme Empfindung, aber kein Empfindniß. Aber der Anblick eines Elenden verwundet das Herz. Wir können die zurückgelassene Spur dieses Anblicks so geschwind nicht wieder vertilgen und wenn sich auch der Elende entfernt und die Empfindung aufgehört hat. Dergleichen Empfindnisse werden daher auch Rührungen genannt. Werden dergleichen Empfindnisse

nisse gesteigert, der Gestalt, daß das Verlangen nach dem Besitz einer für gut gehaltenen Sache, oder der Wunsch, eine für bös gehaltene Sache zu entfernen, damit verbunden wird; so entstehen Begierden, oder Verabscheuungen. Diese Bewegungen der wollenden Kraft entstehen von Natur, ohne daß eine Wahl, oder ein Geheiß vorhergeht, und sind allgemeine Quellen von Handlungen. Jedes Begehren und Verabscheuen ist daher ein Empfindniß, aber nicht umgekehrt. Da wo der Mensch weder etwas begehrt noch verabscheut, ist er in dem Zustande der Gleichgültigkeit. Wird die Begierde so heftig, daß alle andere Betrachtungen ausgeschlossen werden, und der Zustand des Gemüths sich zugleich mit auf den Körper erstreckt, so wird es Affect oder Leidenschaft genannt. Cicero sagt, Affectus est motus animi vehementior ad corpus simul pertinens. Auch Mosheim in der Moral stimmt hiemit überein. Sulzer sagt: die Leidenschaften sind im Grunde nichts anders, als Empfindungen von merklicher Stärke, begleitet von Lust oder Unlust, aus denen Begierde oder Abscheu erfolget *). Ich bemerke hier blos, daß nach der Erfahrung die Begierde nicht auf die Leidenschaft, sondern vielmehr umgekehrt, die Leidenschaft auf die vorhergegangene Begierde oder Verabscheuung folgt. Denn die Leidenschaft ist der Ausbruch der Begierde, welches aus der Entstehungsart derselben ersichtlich ist. Sie kann nicht eher entstehen, als bis ihr Gegenstand eine Beziehung auf uns hat. Dieselbe wird veranlasset, wenn wir die vorgestellte Sache als Beiträge zu unserm Ich ansehn, oder im Gegentheil bei verdrüßlichen Leidenschaften, wenn wir dieselbe Sache als Verschlimmerung und Abbruch unseres Ichs ansehn.

Da

*) Theorie der schönen Künste und Wissenschaften, Th. II S. 693. erste Ausg.

Da nun aus dem Urtheil, daß eine Sache für uns gut oder bös ist, nothwendiger Weise Begierde, oder Abscheu entsteht, so geht diese der Leidenschaft voraus *). Die Beziehung aber, die der Gegenstand auf uns hat, muß auf eine sinnliche Weise veranstaltet werden. Das ist: der Grund des Urtheils, ob etwas unsern Zustand verbessere, oder verschlimmere, muß nicht aus deutlichen Einsichten der Vernunft, sondern aus dem Gefühl oder aus der Sinnlichkeit hergenommen werden. Der Grund davon ist leicht einzusehn. Leidenschaften setzen Rührungen, und diese Empfindnisse voraus. Deswegen sagt man auch nicht, daß man Jemanden durch eine metaphysische oder mathematische Demonstration in Affect setzen könne, weil hier das Interesse des Herzens mangelt. Und deswegen verlangt man von einem Redner, daß er nicht allein überzeugen, sondern auch rühren solle. Bei dem Geschäfte der Ueberzeugung spricht er blos zu dem Verstande der Zuhörer. Man lasse ihm die stärksten Gründe in der bündigsten Verknüpfung und im geschlossenen Ideengange vortragen; der Zuhörer wird immer kalt bleiben, und wenn gleich seine Ueberzeugung und Einsicht die deutlichste wäre. Versteht er aber die Kunst zu rühren, so wird er durch sinnliche Darstellung seiner Gedanken in Worten und Geberden den Zuhörer für die vorgetragene Wahrheit einzunehmen wissen. Er muß machen, daß der Zuhörer die vorgetragene Wahrheit unter Bildern denkt, und sogleich fährt in alle Bilder gleichsam ein lebendiger Athem, sie bewegen sich alle auf uns zu und das Empfind-

*) Hudcheson sagt: Leidenschaft bezeichnet einen starken thierischen Trieb des Willens, der mit einer verwirrten Empfindung von Vergnügen und Schmerz verbunden ist, und durch heftige Bewegungen im Körper veranlaßt oder begleitet wird. S. über die Leidenschaften 33 34.

pfindniß steigt in der Seele empor. Diese Beziehung der vorgestellten Sache veranstaltet nicht der Verstand, sondern die Einbildungskraft. Ganz deutliche Vorstellungen als welche eben die Sache des Verstandes sind, haben keine Kraft das Gemüth, in Bewegung zu setzen; was das Herz angreifen, und die Empfindsamkeit reitzen soll, muß der Vorstellungskraft viel auf einmal zeigen, und der leidenschaftliche Gegenstand muß im Ganzen gefaßt werden; wir müssen darinne auf einmal viel Gutes oder Böses zu sehen glauben; die Menge der darinne liegenden Dinge muß uns hindern, die Aufmerksamkeit auf einzelne Theile zu richten, und sie zum Gegenstande unserer Betrachtung zu machen. Es verhält sich damit beinahe, wie mit der sinnlichen Schönheit. Wer eine Sache zergliedert, ihre Theile einzeln betrachtet, der fühlt nichts dabei; sollen wir fühlen, so muß die Aufmerksamkeit nicht auf die Betrachtung der Sache, oder auf ihre Zergliederung, sondern auf die Würkung, die sie auf uns hat, gerichtet seyn. Dies alles ist Werk der Einbildungskraft. Denn von ihr kommt es, daß bei jeder gegenwärtigen etwas lebhaften Empfindung eine große Menge anderer, damit verbundener Vorstellungen zugleich rege werden. Ihr ist es vornehmlich zuzuschreiben, daß ein Mensch, der gegen einen andern Feindschaft im Herzen hegt, durch eine sehr geringe, aufs neue von ihm erlittene Beleidigung in heftigen Zorn geräth. Bei dieser Gelegenheit bringt seine Einbildungskraft ihm alle vorher gelittenen Beleidigungen, allen bisher von seinem Feinde erlittenen Verdruß auf einmal wieder ins Gedächtniß; und insgemein stellt er sich auch, da eine lebhafte Einbildungskraft erfinderisch, leichtgläubig und ausschweifend ist, alles was er etwa noch künftig von diesem Feinde möchte zu leiden haben, als schon gegenwärtig vor. Diese große Menge von Vorstellungen, deren jede etwas widriges hat, würket

nun

nun auf einmal, und bringt einen heftigen Zorn, mit Rachsucht begleitet, in dem Herzen des Beleidigten hervor. Auf eine ähnliche Art entstehen alle Leidenschaften. Darum hat man gesagt, daß im Affect der Verstand und die Vernunft des Menschen mit der Einbildungskraft davon laufe, und darum rathen die Sittenlehrer, daß man sich gewöhnen solle, in dem Affect zu attendiren und zu reflectiren, wenn man denselben schwächen wolle. So wahr ist es, daß die Würkungen des Verstandes nicht nur nicht die Hauptrolle bei Entstehung der Leidenschaften spielen, daß sie vielmehr das Gegengift wider dieselben sind. Es läßt sich ferner hieraus begreifen, wie ein System tyrannischer Leidenschaften nach und nach bei dem Menschen entstehen könne. Eine Beziehung oft wiederholt, bringt Fertigkeit hervor. Will man die Leidenschaft des Zorns bei einem Menschen einheimisch machen, so darf man nur immer das thun, was ihn verdreußt; nach und nach wird er bei dem geringsten Widerspruch heftig, aufbraußend und zornig werden, und der Zorn wird unter allen Leidenschaften immer diejenige seyn, die am ersten und häufigsten erwacht, und ihn um die Herrschaft über sich selbst bringt, als worinne die Natur der tyrannischen Leidenschaften besteht, und wozu freilich das Temperament das Seinige mit beiträgt. An diese aber, als an die erste, die am leichtesten entsteht, schließen sich sodann eine Menge anderer, als Gefolge an, welches dann macht, daß der Mensch nicht für die Folgen seiner leidenschaftlichen Handlungen stehen kann. Search sagt: eigentlich ist das Leidenschaft, was Verwirrung und Unordnung unter den Lebensgeistern macht, was seine eigenen Ideen der Seele aufdringt, und sie nicht weiter Herr über ihre Bewegungen seyn läßt: ein sehr gefährlicher Zustand, der uns allen Uebeln blos stellt, weil der Gebrauch unseres Verstandes aufgehoben ist, von welchem wir allein

Hülfe

Hülfe erwarten können. Deswegen kann man die Leidenschaft ein Fieber der Seele nennen, welches dieselbe in Unordnung bringt und schwächt, und nicht lange dauren oder oft wiederkehren kann, ohne schädliche Folgen zu haben *).

Was endlich die äußerlichen Spuren betrift, wodurch im Körper des Menschen, welcher sein Auswendiges ist, die Leidenschaften sich ankündigen, so sind dieses nichts anders, als Zeichen, welche nach Verschiedenheit der Affecten, verschieden sind, so, daß jede Bewegung der Seele ihr eigenes äußerliches Zeichen, in Mienen, Geberden, Stellung, Gang, Handlung, Stimme, Ton u. s. w. hat. Anders erscheint der Mensch, wenn seine Seele in Ruhe, anders wenn sie in Bewegung ist. Dieses macht die Leidenschaften zu einem Gegenstande der Mahlerei, der Bildhauerkunst, der Pantomime und der Mimik. Diese Zeichen sind natürlich und das Band zwischen ihnen und den ihnen entsprechenden Leidenschaften hat die Natur selbst geknüpft, und darum sind sie für jeden, der einige Erfahrung hat, eine verständliche Sprache. Der Mahler legt alle Furien in das Gesicht eines Zornigen, der Künstler läßt uns den Schmerz des Laokoon in den Krümmungen des Körpers desselben lesen, und wir andern haben weiter nichts nöthig, als das Bild mit Gedanken im Gedanken zu versehen. Daß die Menschen diese Sprache verstehn, beweißt die Erfahrung, und ob uns gleich eine vollkommene Einsicht in dieselbe versagt ist, so besitzen wir doch so viel, als in den gewöhnlichen Ereignissen des menschlichen Lebens nöthig ist. Aber eben hierinne liegt der Grund, daß Leidenschaften an-

*) Eduart Search Licht der Natur aus dem Englischen von Erxleben II. Bd. I. Th. S. 113. 114. Vergl. Hutcheson über die Leidensch.

ansteckend sind. Der Anblick fröhlicher, freudenvoller Gesichter, heitert auch unsere Seele auf; tiefer Schmerz macht uns seufzen. Wie wäre das möglich, wenn wir nicht jene Leidenschaften in den Gesichtszügen Anderer lesen und verstehen könnten. Diese geben unserer Einbildungskraft die nehmliche Richtung, in welcher wir sehen, daß andere sich befinden; und dies um so mehr, je stärker die Leidenschaft ist, und je mehr wir das Empfängniß der ähnlichen Richtung in uns nicht hindern. Es giebt Menschen die nichts entflammt, auf welche die schönste Rede keinen Eindruck macht, die in dem schönsten Trauerspiel unempfindlich bleiben. Der Grund ist, weil sie entweder den Redner, seinen Plan oder seine Gestus, den Acteur, oder das Stück critisiren. Dadurch setzen sie dem Empfängniß der Rührung Hindernisse, und die Kunst muß ihre Würkung ohne ihre Schuld bei solchen verfehlen. Der Graf von Schaftesbury in seiner Charackteristik, erste Abhandlung über den Enthusiasmus, sagt: Man kann mit Grunde eine jede Leidenschaft panisch nennen, wenn sie unter einer Menge rege gemacht wird. Wir lesen in der Geschichte, daß Pan, als er den Bacchus auf einem Feldzuge nach Indien begleitet, das Mittel erfunden habe, mit Hülfe einer geringen Mannschaft, deren Geschrei zwischen den widerhallenden Felsen und Höhlen eines waldigten Thales er zu seiner Absicht trefflich zu nutzen wußte, ein ganzes Heer von Feinden in Schrecken zu jagen. Eben so ist die Leidenschaft, wenn sie unter einer Menge gleichsam durch die Berührung oder Sympathie fortgepflanzt wird. So läßt sich der allgemeine Zorn eines großen Haufens panisch nennen, wenn die Wuth einer großen Menge Volks sie außer sich setzt; insonderheit wo es die Religion betroffen hat. Und in diesem Zustande sind sogar ihre Blicke ansteckend. Die Furie fliegt von Gesicht zu Gesicht, und die Krankheit wird nicht so bald erblicket, so hat sie auch angesteckt.

Leute,

Leute, die bei einer bessern Gemüthsverfassung, einer Menge Volks unter der Herrschaft der Leidenschaft zugesehn haben, haben gestanden, sie hätten in den Gesichtern etwas Entsetzlicheres und Fürchterlicheres bemerkt, als man zu andern Zeiten bei den allerstärksten Veranlassungen vermuthen könnte." Und dies ist die Ursache, daß Menschen von großen und starken Leidenschaften Ursachen der größten Revolutionen aller Art gewesen sind. Bonnet will die Mechanik der Leidenschaften aus der Natur der Fibern des menschlichen Körpers erklären. Die Leidenschaft, sagt er, ist würklich eine Bewegung der Seele, sie ist ein sehr lebhaftes Verlangen, und das Verlangen ist eine Modification der Bewegungungskraft der Seele, oder es ist diese Kraft selbst, in so fern sie in einem gewissen Grade, und auf gewisse Fibern würkt. Durch diesen Grad ist die Neigung von der Leidenschaft unterschieden. Die Neigung ist ein erster Grad der Bewegung; die Leidenschaft aber ist diese Bewegung in ihrer ganzen Stärke. Und da die Empfindlichkeit immer dem Grade der Bewegung der Fibern proportionirt ist, so zieht eine Bewegung, deren Stärke außerordentlich ist, die ganze Empfindlichkeit an sich. Eine heftige Leidenschaft bringt alle Regungen außer sich zum Stillschweigen. Je zusammengesetzter der Gegenstand der Leidenschaften ist; je empfindlicher die Fibern sind, welche er trift, desto mehr und desto lebhaftere Empfindniße werden erweckt, und desto würksamer ist die Leidenschaft. Alsdenn sind mehr Kräfte in Bewegung, mehr Stärke in den Bewegungen und mehr Quantität in den Würkungen. Die Fibern, welche der Gegenstand in Bewegung setzt, können so zahlreich und so empfindlich seyn, daß ihre Erschütterung sogar Unordnung in die Maschiene zu bringen vermögend ist. Jede Leidenschaft hat ihren Charackter. Dieser Charackter entspringt aus der Art der erschütterten Fibern, und aus dem

Grad

Grad ihrer Erschütterung. Verschiedene Nerven kommen in einem Punkte zusammen, und machen daselbst einen Knoten. Diesen Knoten nennen die Anatomen ein Ganglion. Hier ist die Empfindniß ebenfalls sehr lebhaft. Sie sind gleichsam Gehirne im kleinen. Jedermann wird bei großen Gemüthsbewegungen, eine Art von Druck oder Bewegung in der Gegend des Magens empfunden haben. Die Ganglione, welche in dieser Gegend liegen, sind der Sitz dieser Empfindnisse. Ihre Bewegung entspricht der Bewegung der Leidenschaft. Sie stehn mit dem Gehirne in Verbindung, welches sie zuerst bewegt, und welches sie hinwiederum bewegen. Wird die Leidenschaft nicht geschwächt, so nutzt sie sich ab. Die Fibern, welche zu lange und zu stark erschüttert worden sind, verliehren endlich die Geschicklichkeit, der Seele das Vergnügen, in dem Grade, welcher die Thätigkeit erweckt, mitzutheilen. Die Fibern müssen eine gewisse Zeit haben, diese Geschicklichkeit wieder zu erlangen, und diese Zeit ist dem Grade ihrer Abmattung proportionirt *).

Die Empfindnisse, woraus die Leidenschaften entstehen, sind theils angenehme, theils unangenehme; je nachdem sie uns benachrichtigen, daß unser Zustand besser oder schlimmer worden sey, und uns also entweder Lust versprechen, oder Unlust drohen. Daher hat man den Grund genommen, die Leidenschaften in diese allgemeinsten Klassen, der angenehmen und der unangenehmen einzutheilen. In Ansehung der Art der Empfindungen, giebt es noch mehrere Arten und Unterschiede derselben, in natürliche und unnatürliche, ursprüngliche und abgeleitete, edle und unedle, gesellige und ungesellige, selbstische und sympathetische, thierische und geistige u. s. w. Allein einige derselben sind aus der Verwech-

*) Karl Bonnet Analyse der Seelenkräfte übers. von Schütz. S. 234. ff.

wechselung der Begierden mit Affecten entstanden, und mögen wohl einen Unterschied der Neigungen, aber nicht der Leidenschaften bezeichnen. Andere verstehn sich von selbst, wenn man ihren Begriff versteht. Zu den angenehmen Leidenschaften rechnet man, Freude, Hoffnung Frohsenn und Entzücken. Zu den unangenehmen, Traurigkeit, Furcht, Zorn, Schrecken, Schaam, Verzagen und Verzweiflung. Wovon am gehörigen Orte besonders wird gehandelt werden. Wenn man zu diesen Arten der Leidenschaften auch die gemischten zählen will, in welchen sowohl etwas Angenehmes, als etwas Unangenehmes angetroffen wird: so kann ich dieser Meinung nicht beipflichten, vorausgesetzt, daß man nicht blos von Neigungen und Begierden; sondern von eigentlichen Affecten redet *). Denn ob gleich keine Freude ganz reine Freude, keine Traurigkeit ganz und gar Traurigkeit ist, daß nicht bei jener irgend etwas Unangenehmes mit unter laufe, und bei dieser etwas Angenehmes sich doch mit einmische, so ist doch das Uebergewicht auf der Seite, wo der Eindruck am stärksten ist, und das Schwache, was etwa beigemischt wäre, wird nicht in Anschlag gebracht. Die Freude über eine unerwartete beträchtliche Erbschaft, bei einem, der stark verschuldet ist, bleibt Freude, ob man ihm gleich sagt, er könne nichts mit von der Welt nehmen. Die Freude eines glücklichen Bräutigams bleibt Freude, ob man ihm gleich mit dem Dichter zuruft:

Two things in mariage happyare allow'd
A wife in wedding sheets and in a shroud.

"Zweierlei erlebt man im Ehestande, die Frau im Hochzeitbette und im Todenkleide zu sehn."

Locke,

*) Feder über den menschl. Willen. Th. I. 125. Hutcheson über die Leidenschaften. 75. Mendelssohn phil. Schriften II Th. 32.

Locke, Malebranche und Search behaupten einstimmig, daß allen Leidenschaften ein Verlangen zum Grunde liege *). Nur, daß letzterer Zufriedenheit an dir Stelle des Verlangens setzt. In gewissem Verstande kann dieses auch wohl aus den Begriffen heraus analisirt werden. Denn sowohl bei den angenehmen, als bei den verdrüßlichen Leidenschaften, sucht die Seele ihre Situation abzuändern. Dieses ist eine Aussicht auf eine angenehme Empfindung. Bei den angenehmen Leidenschaften ist es an sich selbst offenbar, und bei den Unangenehmen ist es die Entfernung der Ursach einer nachtheiligen Lage in unserm Zustande. Erfolgt dieselbe würklich, so entsteht Zufriedenheit. Und so wäre Zufriedenheit die Quelle aller Leidenschaften. Sonach wär jene Eintheilung, nur eine Eintheilung eines äquivocen Ausdrucks. Allein, wenn man das will, so wäre es eben so leicht, durch Substitution gleichgültiger Zeichen so weit in der Entwickelung rückwärts zu gehn, bis die Selbstliebe, als die einzige und letzte Quelle aller Leidenschaften hervorspringt. Denn bei aller Entstehung der Affecten macht unsere Einbildungskraft Beziehung des Gegenstandes auf unser Ich, ob wir uns wohl oder übel in dem Besitz der Sache befinden; je nachdem wir sie als Beitrag oder Abbruch betrachten, und da die Beziehung nur nach sinnlichen Gründen geschieht, so spricht nicht einmal die Selbstliebe, sondern die Eigenliebe das Urtheil aus. Also ist diese die Quelle aller Leidenschaften. Mithin sind sie alle nur selbstsüchtige, und die theilnehmenden, sympathetischen, worunter Einige die Freundschaft rechnen, sind maskirte selbstische Leidenschaften. Allein, das Fundament der Ein-

*) Malebranche de la R. de la Verit. V. L. v. ch. III. Search Licht der Natur I. Th. II. B. S. 62.

Eintheilung bei den angenehmen und unangenehmen Leidenschaften ist nicht die Frage nach dem Ursprunge derselben: sondern die Frage von der Qualität des Afficirtwerdens. Denn auf die Frage: welches ist die Quelle derselben, antworten die Ausdrücke, angenehm und unangenehm keinesweges; wohl aber auf die Frage nach der Qualität. Und so bleibt jene Eintheilung bei alledem gegründet.

Plato lies aus dem Verlangen nach Schönheit die angenehmen Leidenschaften, besonders die Liebe hervorgehn *). Er beschrieb sie durch vernunftlose Bewegungen der Seele, weswegen sie auch oft wider unsern Willen entstünden. Die einfachen wären Vergnügen und Mißvergnügen oder Schmerz **). Aus diesen entstünden die andern alle. Er theilte sie in gröbere und feinere. Von den letzteren behauptete er, daß sie dem Menschen von Natur zukommen, und in gehörigem Ebenmaaße, wo sie die Mittelstraße halten, dem Menschen nothwendig wären, als Vergnügen und Mißvergnügen, Zorn und Mitleid. Die gröbern aber entstünden aus einer übeln und verdorbenen Gewohnheit; als Menschenhaß ꝛc.***). Man hat ihn beschuldigen wollen, er habe alles sinnliche Vergnügen für unmoralisch gehalten; allein er behauptete nur, daß der Mensch seine Leidenschaften durch die Vernunft lenken, und die Herrschaft über dieselben behaupten müßte.

Arrian läßt alle Affecten aus Furcht, oder aus erfüllten oder nicht erfüllten Begierden entstehn ****).

Die

*) Phaedrus 302. seq. ed Bipont.

**) Philebus. 249. 251.

***) De republica L. IV.

****) Arrian. III. 2.

Die Epikureische Secte stimmte, was den Begriff und die Eintheilung betrift, größtentheils hiermit überein; außer daß sie das Vergnügen erklärten, durch eine Befreiung vom Schmerz; indem nämlich Schmerz der Gegenstand der Verabscheuung sey, so entstünde durch seine Entfernung Vergnügen. Die Verschiedenheit der Affecten bei verschiedenen Menschen, glaubten sie in der physischen Grundanlage des Körpers zu finden, nachdem nämlich die Mischung des Feuers oder der Luft in dem Grundstoffe desselben eingerichtet sey *). Auf ähnliche Weise suchte in der Folge auch Seneka die Leidenschaften aus Wärme, Kälte, Trockenheit und Feuchtigkeit zu erklären. Ueberfluß an Wärme macht zornige Leute, denn das Feuer ist aktiv, das Uebermaas an Kälte macht furchtsame Leute, denn die Kälte ist träge **).

Das Vorzüglichste, was wir unter den Alten von dieser Lehre finden, haben die Stoiker geleistet. Sie wurden durch ihre hohen Begriffe, die sie von einem Weisen hatten, ganz natürlich auf eine genauere Untersuchung dieser Materie geführt, indem sie einem vollkommen Weisen entweder eine gänzliche Befreiung von allen Leidenschaften, oder doch eine vollkommene Herrschaft über dieselben beilegen mußten. Eine musterhafte, mit vieler Mühe und Fleiß ausgefertigte Darstellung dieses Lehrgebäudes, findet man in dem System der Stoischen Philosophie von Dieterich Tiedemann. Zweites Hauptst. Wir wollen das Wesentliche anführen. Der Unterschied der stoischen Meinung von Affecten zwischen dem Plato und Aristoteles, was ihren Ursprung

*) Lucret. L. III. v. 289. Thomas. in praxi Ethices. C. II. §. 21.

**) Seneca de Ira. II. 19.

sprung betrift, bestund darinne: Plato und Aristoteles gaben den Affecten einen von der Vernunft abgesonderten Platz. Die Stoiker hingegen sagten: eben die vernünftige und denkende Seele, sey auch der Sitz der Leidenschaften. Plato und Aristoteles hielten die Affecten für unvermeidliche Folgen der Natur, und bekümmerten sich daher nicht ihre Entstehung zu erklären. Die Stoiker hingegen, hielten sie größtentheils für nicht natürlich, und forschten nun nach, aus welchen Meinungen sie entstehen müßten. Dadurch entstunden bei ihnen zuerst genetische Definitionen. Da die Affecten aber auch verschieden sind, in Ansehung der Empfindungen, die mit ihnen verknüpft sind; so gaben sie noch andere Erklärnngen derselben, welche den Empfindungen gemäß sind, die wir dadurch erhalten. Sie nahmen zweierlei Gattungen von Begierden an, vernunftmäßige (ὁρμη ἐυλογος), und unvernünftige (ἀλογος); ferner regelmäßige Begierden und ausgelassene, unmäßige Begierden. Erstere waren gute Begierden, die andern Affecten oder Leidenschaften. Hieraus entstund der Begriff: eine gute Begierde besteht darinne, daß wir etwas mit Klugheit und gesetztem Wesen begehren; ein Affect aber darinne, daß wir etwas auf eine nicht vernünftige Art, gegen die Natur und heftig begehren. Die erste Ursach waren falsche Meinungen. Die zweite und entfernte, eine gewisse Schwäche und Unmäßigkeit der Seele. Aus der ersten entstunden folgende Arten von Affecten. 1) Concupiscenz. 2) Fröhlichkeit. 3) Betrübniß und 4) Furcht. Zwei von ihnen kommen aus eingebildeten Gütern, und zwei aus eingebildeten Uebeln; Zwei aus gegenwärtigen Gütern und Uebeln und zwei aus zukünftigen. Die zweite Art der Definitionen entstund folgender Maaßen. Mit jedem Affect ist eine Bewegung verbunden. Diesem zu Folge wird zur Begierde ein ausgelassenes Bestreben, zur Fröhlichkeit,

eine ausgelassene Munterkeit; zur Furcht eine gewisse Zurückziehung der Seele, zur Betrübniß endlich ein gewisser schmerzhafter, stechender Eindruck erfordert. Hieraus entstehen folgende Definitionen: Die Begierde ist ein ausgelassenes Bestreben, die Fröhlichkeit, eine ausgelassene unvernünftige Munterkeit.

Aus der Verbindung der Ursachen der Affecten mit ihren Empfindungen, entstehen noch vollkommenere Erklärungen derselben. Z. B. Begierde ist ein der Vernunft nicht gehorchendes Bestreben, aus der Meinung, daß ein großes Gut da sey, durch dessen Besitz wir werden befriediget werden. Furcht ist eine der Vernunft ungehorsame Erschlaffung, aus der Meinung eines künftigen Uebels. Betrübniß; ein Zusammenziehen der Seele, aus der Meinung eines gegenwärtigen Uebels. Aus diesen Hauptaffecten leiteten sie nun alle übrigen ab, die man bei dem Laerz und Stobäus finden kann. Es war in dieser ganzen Lehre alles darauf angelegt, gegen den Pythagoras und Plato zu zeigen, daß die Affecten nicht in der Natur des Menschen gegründet wären. Denn, sagten sie, das Wesen der Affecten besteht in Meinungen; Meinungen aber sind Würkungen unseres Verstandes, nicht der Natur selbst. Also gründen sich die Affecten nicht auf die Natur des Menschen. Da es nun in unserer Macht steht, Meinungen zu ändern; so müßten nothwendig alle Affecten der Herrschaft des Menschen unterworfen seyn, und es muß bei uns stehn sie abzulegen. Die Belege zu diesem allen findet man in Tiedemanns Philos. der Stoiker.

Hierdurch war nun der Weg zu der erzstoischen Lehre gebahnet: Der Weise muß gar keine Affecten haben *). Denn die Affecten stehen in Widerspruch

*) Lactant de Vera cultu. L. VI. C. XIV. Stoici Adfectus omnes

derspruch mit den Gesetzen der Tugend, entzweien den Menschen mit seiner Vernunft, und hindern seine Glückseligkeit. Der Weise ist standhaft, und verläßt sich auf sich selbst; folglich kennt er keine Furcht, keine Betrübniß oder Niedergeschlagenheit. Die Affecten sind Verwirrungen der Seele. Diese kennt der Weise nicht, weil er immer in der Verfassung ist, in der er am beßten der Vernunft gehorchen kann. Wer standhaft ist muß ruhig seyn, wer ruhig ist muß von aller Unordnung, das ist, von allen Affecten frei seyn. Der Weise ist immer ruhig, gesetzt, glücklich, kein menschlicher Zufall ist ihm wichtig genug, um seine Seele niederzuschlagen, oder groß genug, um sie aus der Fassung zu bringen; denn welche menschliche Angelegenheit kann wohl dem groß genug scheinen, der die ganze Ewigkeit und die

omnes, quorum impulsu animus commouetur, ex homine tollunt, cupiditatem, metum, moestitiam, quorum duo priora ex bonis sunt aut futuris, aut praesentibus; posteriora ex malis. Eodem modo haec quatuor, morbos vocant, non tam natura insitos; quam praua opinione susceptos, et idcirco eas censent exstirpari posse radicitus, si bonorum malorumque falsa opinio tollatur. — Propositumarrogans ac paene furiosum qui se putent mederi et eniti posse contra vim rationemque naturae. — Peripatetici ergo rectius, qui haec omnia detrahi negant posse, quia nobiscum simul nata sint; et conantur ostendere, quam prouidenter, et quam necessario Natura his nos armarit adfectibus; quos tamen quia vitiosi plerumque fiunt, si nimii sint, posse ab homine adhibito modo salubriter temperari, ut tantum homini, quantum naturae satis est, relinquatur. Man vergleiche Cicero Tuscul. quae. L. IV. Is qui moderatione et constantia quietus animo est, sibique ipse placatus, ut nec tabescat moestiis. nec frangatur timore nec sitienter quid expetens ardeat desiderio, nec alacritate futili gestiens deliquescat, is est sapiens, quem quaerimus, is est beatus.

ganze unermeßliche Größe der Welt kennt? Was kann wohl dem wichtig vorkommen, der allezeit dahin trachtet, daß ihm nichts wider seine Erwartung begegne. u. s. w. In der That, ein hohes Ideal von einem Weisen! — Nur Schade, daß die Stoiker nicht im Stande sind, uns in der Erfahrung einen solchen Menschen vorzuzeigen, in welchem jenes hohe und schöne Gemählde realisirt wäre. Cicero selbst gesteht dieses in der bekannten Stelle im Buche von den Pflichten: quoniam autem non vivimus cum perfectis pleneque Sapientibus praeclare agitur cum nobis, si simus simulacra virtutis. Bei allem Bestreben das hohe Ziel zu erreichen, bleibt der Mensch von dieser sublunarischen Welt doch nur höchstens ein Schattenriß der Tugend. Und wenn es einen solchen gäbe, so würden bei ihm alle Regeln und Anweisungen, alle Verbote und Abmahnungen ganz überflüßig seyn; weil er schon aus Antrieb seiner gebesserten Natur von allen Leidenschaften frei seyn müßte. Der ganze Disput zwischen den Stoikern und Peripatetikern, war mehr dialectisch als gründlich. Das ganze Wortgepränge kann auf einen einzigen einfachen, ordentlichen Schluß zurückgebracht werden, welcher aber als Paralogismus erscheinen muß; weil man im Obersatz, welcher so lautet: der Weise muß gar keine Affecten haben, den Stoischen Weisen, oder den Weisen wie er seyn soll, versteht; Im Untersatz aber, den Weisen von der Welt subsumirt. Im Obersatz ist es eine bloße Idee, ein Abstractum; im Untersatz aber ein Concretum. Hiernächst haben ihre Schlüsse auch noch den Fehler, daß sie das nicht beweisen, was sie beweisen sollen. Denn, und wenn sie auch noch mehrere nachtheilige Folgen der Leidenschaften für den Menschen aufgehäuft hätten; so folgt doch weiter gar nichts daraus, als daß es Pflicht sey, die Affecten zu schwächen. Der ganze Streit mit den Peripatetikern lief überdies auch

auf

auf Wortstreit hinaus, wie Hr. Tiedemann richtig bemerkt hat. Wenn der Peripatetiker behauptete, die Affecten sind nützlich, sie sind unvermeidliche Folgen von der gegenwärtigen Einrichtung des Menschen, sie machen uns tapfer und muthig, geben uns Kräfte große Plane auszuführen, und unsere Pflichten trotz allen Gefahren zu erfüllen; so redete er von gewöhnlichen Erdensöhnen. Und wenn nun der Stoiker hierauf antwortete, das thut der Weise alles, aber nur nicht durch Affect, sondern ruhig und ohne bewegte Seele. Welches ist nun besser, mit ruhiger Vernunft sich dem Vaterlande aufopfern, oder sich erst aus den Gränzen der Vernunft zu setzen, um so edelmüthig seyn zu können: so vergaß er, ob dies ein Mensch von der Welt auch könne, und hatte stets seinen Weisen in Abstracto im Sinne. Vom besser seyn war gar nicht die Rede; sondern ob ein gewöhnlicher Mensch mit Gleichgültigkeit, die Schmerzen und Martern des Todes ertragen solle und könne. Er hatte also bewiesen, was Niemand leugnet, daß vollkommene Weisheit und Affecten nicht mit einander bestehen können. Und wenn ferner der Peripatetiker ihm die Empfindung entgegensetzte, als welcher ihr stoischer Weise so gut nachgeben mußte, wie wir andern; so mußten sie freilich gestehen, daß sich derselbe ohnmöglich in dem glühenden Ochsen Phalaris so wohl befinden könne, als in Elysium. Sie kamen also der Sache nach mit einander überein, nur waren sie in Worten verschieden. Der Stoiker hielt die schmerzhaften Empfindungen für kein Uebel, die aber der Peripatetiker für Uebel halten mußte.

Man hat in neueren Zeiten die nähmliche Sache wieder zur Sprache gebracht, nur aber unter einer andern Gestalt: Ob nähmlich die Affecten zur Bestimmung des Menschen gehören? Einige versteckten sich hier wiederum hinter den abstracten Begriff mit Hinweglassung

aller

aller Individualien und behaupteten: Affecten, als Affecten sind bös und also schädlich. Da waren sie wieder, wie die Stoiker unter lauter Ideen, und konnten leicht aus der, zu Gunsten dieser Behauptung angelegten Difinition eines Affects, die Folgerung ziehen: sie sind schädlich, weil sie die Lebensgeister in Unordnung bringen, den Verstand seiner Herrschaft berauben, das Blut in Bewegung setzen, der Gesundheit des Körpers schaden, die schwache Seite eines Menschen Andern preiß geben u. s. w. Andere behaupteten das Gegentheil und sagten, allerdings gehören die Affecten zur Bestimmung des Menschen: denn wir haben sie uns nicht selbst gegeben, sie rühren von dem Urheber unserer Natur her, und sind ein Wink von dem, was durch uns geschehen soll. Sie sind die mächtigste Triebfeder zu Handlungen, ohne sie würde der Mensch das seyn, was ein Schiff ohne Segel ist; und wenn seine Vernunft gleich immer richtig dächte, aber sein Wille nicht durch Leidenschaften bewegt würde; so würde er ewig nicht thätig seyn, so wie das Schiff ohne Segel, und wenn gleich sein Compaß immer richtig nach Norden zeigt, nicht von der Stelle kommt. Die größten und ersten Menschen in der Welt, sind immer mit den stärksten Leidenschaften versehn gewesen! Sie sind die eigentliche Energie der Seele, die mehresten, ja alle haben ihren Grund im physischen Bau des Körpers, in der Mischung der festen und flüssigen Theile desselben, und in dem Grad der Reitzbarkeit der Nerven und Fibern; sie zerstöhren oder ausrotten wollen, hieß nichts anders, als den Köper tödten u. s. w. Hier geht es nun gerade wie zuvor. Die mehresten Gründe sind nur blendend, andere beweisen zu viel, das heißt, gar nichts, und alle insgesammt sagen am Ende weiter nichts, als: das Mittelmaaß im Gebrauch der Affecten ist gut; das Uebermaaß oder der Mißbrauch derselben, ist schädlich. (S. Apathie.)

Thomas Hobbesius hat von dieser Materie folgendes: Die Affecten bestehen in verschiedenen Bewegungen des Bluts und der Lebensgeister, je nachdem sich diese auf mancherlei Weise ausdehnen, oder nach ihrer Quelle zurückziehn. Die Ursachen dieser Bewegungen, sind die Vorstellungen vom Guten oder Bösen. Ihre Hauptclassen sind: das Begehren und der Abscheu. Die äußerlichen Ursachen derselben sind die Gegenstände *). Diejenige Bewegung des Gemüths, wodurch sich dasselbe nach dem Gegenstande zu neigt, heißt die Begierde, das Gegentheil ist Abscheu. Was die Menschen begehren, das lieben sie, was sie aber verabscheuen, das hassen sie: was sie weder begehren noch verabscheuen, verachten sie. Das erste nennen sie gut, das andere böse. Der Ausbruch der Begierden wird Vergnügen oder Mißvergnügen genannt. Das Vergnügen entsteht entweder aus der Empfindung eines Gegenstandes, und heißt sinnlich; oder aus der Erwartung und Voraussehung gewisser Zwecke oder Folgen. Dieses sind Vergnügungen des Gemüths, und werden eingetheilt in Freude und Traurigkeit. (Hier liegt ein offenbarer Widerspruch. Denn Traurigkeit ist das Gegentheil von Vergnügen.) Diese einfachen Bewegungen und Leidenschaften, Begierde, Liebe, Abscheu, Haß, Freude, Schmerz bekommen bisweilen nur andere Namen, nach Verschiedenheit der Betrachtungsarten. Daher entstehn die Namen der Affecten. Z. B. Religion ist Furcht für unsichtbaren Mächten. Ist diese öffentlich auctorisirt und angenommen, so ist es eigentliche Religion. Wo nicht, so heißt es Aberglaube **). Christian Thomasius lehrte: Die Affecten

*) De Homine XI. p. 62. 12. 68.

**) Ebend. C. VI. p. 25.

fecten haben ihren Sitz nicht im Verstande, sondern im Willen *). Eigentlich giebt es nur einen Affect, nähmlich das Verlangen, welches in Liebe und Haß zerfällt. An sich sind die Affecten weder gut noch böse, sondern gleichgültig. Ihre Arten aber sind theils gut, theils bös. Diejenigen, welche den Menschen die Herrschaft rauben sind bös; diejenigen aber, bei denen er in Fassung bleibt, sind gut. Es giebt vier Hauptneigungen; Liebe, Ehrbegierde, Geitz und Wollust. Der Sanguineus ist wollüstig, der Cholericus ehrgeitzig, der Melancholicus geldgeitzig. Die bösen Affecten muß man ausrotten und dieselben in eine vernünftige Liebe verwandeln. Hauptsächlich muß hier von den herrschenden Leidenschaften der Anfang gemacht werden, durch eine aufrichtige Prüfung, durch Untersuchung der Vorurtheile, und daß man ihnen keine Nahrung verschaft, weswegen die Gelegenheit und die Versuchung dazu zu vermeiden, der Umgang mit guten Menschen zu suchen, und sich im Guten zu üben, nothwendig ist. Die Liebe theilte er in der Praxi Ethica ein, in vernünftige und unvernünftige. Er änderte aber in der Folge seine Gedanken, indem er selbst sagt, daß der Unterschied der vernünftigen Liebe, von der Ehrliebe, Geldliebe und der Liebe nach Vergnügen nicht mit dem sensu communi übereinstimme, und will in der teutschen Uebersetzung seiner Hist. sap. et stuttit. daß man dieses ändere. C. VI. §. 20. Besonders, weil jene Eintheilung in vernünftige und unvernünftige Liebe die Mystiker verführthätte, einen Reinigungsweg einzuführen.

Cartesius erklärt die Affecten für Bewegungen der Seele, welche durch die Bewegung der Lebensgeister

*) Praxis Ethica C. II. p. 38. Wo er die Pathologie der Stoiker, Platoniker, Peripatetiker und Cartesianer scharf prüft. Hist. sap. et stultitiae. Jus Nat. et Gent.

ſter erweckt, unterhalten und verſtärket werden. Durch den Beitrag der Lebensgeiſter, will er ſie unterſcheiden von den Bewegungen des Willens, als welche ganz allein vom Willen abhangen. Der Sitz derſelben ſey nicht im Herzen, wie einige glauben. Denn die durch ſie hervorgebrachte Alteration werde im Herzen nicht anders gefühlt, als vermittelſt des Nervens, welcher aus dem Hirnmark ſich zum Herzen erſtrecke. Mithin ſey derſelbe eigentlich nur eine Perception, oder ein Gefühl. Die Bewegung der Lebensgeiſter beſteht darinne. Es ſind dieſelben in den Höhlen des Gehirns enthalten, und haben ihre Richtung nach den Nerven, die ſich zum Herzen erſtrecken. Je nachdem ſie dieſe ausdehnen, oder zuſammenziehn, bringen ſie durch das erſtere, angenehme, und durch das andere traurige Affecten hervor. Die Bewegungen des Körpers, welche die Affecten begleiten, hangen nicht von der Seele ab; obgleich die Seele dieſe Bewegungen erfahren kann, weil ſich die Nerven bis zur Zürbeldrüße in dem Gehirn erſtrecken. Z. E. einige Lebensgeiſter haben zu gleicher Zeit ihre Richtung gegen diejenigen Nerven, welche gemacht ſind, die Füße zu bewegen auf der Flucht; es erfolgt dieſelbe durch die bloße Dispoſition der Organen, ohne alle Beihülfe der Seele; aber die Seele kann dieſes deswegen doch inne werden, weil die Bewegung in den Nerven ſich bis zum Gehirn erſtrecket. Der pſychologiſche Effect der Leidenſchaften iſt daher dieſer, daß ſie die Seele reizen und antreiben, dasjenige zu wollen, worauf ſie den Körper geſtimmt und vorbereitet haben. So reizt z. B. der Schrecken zum Willen zu fliehen, die Kühnheit, zum Willen zu ſtreiten. Eben ſo können auch die Affecten nicht direct durch eine Handlung unſeres Willens, weder hervorgebracht, noch vertilget werden, ſondern nur indirect durch Vorſtellungen von den Dingen, die wir begehren, oder verabſcheuen.

Denn

Denn so lange der Affect dauert, dauert auch die Bewegung im Herzen, im Blute, und in den Lebensgeistern, mithin auch die Vorstellung von dem Object und der Bewegung. Alles was der Wille allenfalls noch dabei thun kann, ist daß er nicht einstimmet in den Affect oder mit ihm zufrieden ist, so lange er dauert. So reizt z. B. die Furcht die Füße zur Flucht und hier kann der Wille die Füße nicht sistiren, oder stille stehen machen. Unterdessen kann doch die schwächste Seele bei guter Führung und Leitung eine vollkommene Herrschaft über die Affecten erlangen. Denn es kann ein anderer Habitus oder eine andere Fertigkeit den Nerven und Lebensgeistern beigebracht werden, wodurch zugleich eine andere, oder entgegengesetzte Bewegung im Gehirn entsteht. Da nun dies, nach der Erfahrung bei Thieren und Menschen würklich geschieht, so muß es auch möglich seyn *). Soweit von Affecten überhaupt. Die besondern Arten derselben im Sinne dieses Philosophen, gehören nicht hierher; sondern unter ihre besondern Artikel. Man vergleiche damit die scharfsinnige Prüfung des Thomasius in der angeführten Prax. Ethica. ingleichen Platner Aphorismen Th. II. 143. Hauptsächlich des du Hamel op. phil. Tom. II. De corp. anim. L. 1. p. 523. seqq. welcher zwar im Ganzen genommen, dem Cartesius folgt, aber viel deutlicher ist, und hie und da denselben verbessert, z. B. mit der Zirbeldrüße, die ihm nicht behagt.

Locke nimmt Vergnügen und Schmerz als die Quelle aller Affecten an. De Intellectu hum. L. II. Cp. XX.

Da

*) Renati Des-Chartes princip. phil. De Passion. P. 1.

**) Aphorismen II. Th. 146.

Da es nicht unangenehm ist, zu sehn, wie sich in verschiedenen Gehirnmassen die Ideen über einerlei Gegenstand zusammensetzen, und die Lehre von den Leidenschaften in so vieler Hinsicht von Wichtigkeit ist, so wird es nicht überflüßig scheinen, die Gedanken noch einiger neuerer und neusten klassischen Philosophen hier anzuführen.

Wolf sagt: wir können eine Perception vorausehn, wenn wir uns bewußt sind, daß wir sie haben, oder erlangen können. Z. B. bei dem Anblick des Weins können wir uns bewußt werden, der Perception des Geschmacks, und dieselbe vorher sehn. Verbindet sich mit einer solchen Perception Vergnügen, so wird das Verlangen oder die Sehnsucht nach Hervorbringung der Perception rege. Dies heißt bei ihm Percepturitio. Platner, nennet dieses, eine Idee beleben. Die Tendenz zur Percerpturition, oder zu einer vorhergesehenen Perception heißt Appetit *), in seiner empirischen Seelenlehre nennt er dieses, Neigung zu einem sinnlichen Gegenstande (§. 579). Die Tendenz oder das Bestreben, die vorhergesehene Perception zu verhindern, heißt Aversation. Welches das nämliche ist, was er in der empirischen Seelenlehre Abneigung vor einem sinnlichen Gegenstande nennt (§. 581.). Einer jeden Begierde und Verabscheuung entspricht eine gewisse Bewegung im Körper, und in den Organen; weil ohne Beihülfe und Zuziehung des Körpers und der Organen die vorhergesehene Perception nicht kann zur Ausführung gebracht werden. Ein heftiger Grad die vorhergesehenen Perceptionen hervorzubringen, oder dieselben zu verhindern, heißt Affect. Sie sind theils ver-

*) Wolf Psych. rational. §. 504.

verdrüßliche, unangenehme, theils angenehme, theils gemiſchte. Woraus folgt, daß die Affecten von der Natur und von dem Weſen der Seele dependiren, und daß es ohnmöglich iſt, dieſelben auszurotten. Jedoch behält die Seele noch ein Vermögen, die Schädlichkeit derſelben zu verhüten, als worinne ihre Herrſchaft über die Leidenſchaften beſteht. Aus der Vervielfältigung der Tendenzen nach verſchiedenen vorhergeſehenen Perceptionen entſteht auch ein größerer, und heftigerer Grad der Affecten.

Platner folgt dem Wolfiſchen Begriffen in ſofern, daß er ſagt: das Willensvermögen äußert ſich allezeit in einem Beſtreben der Seele und in einer damit verbundenen Anſtrengung der Werkzeuge der Phantaſie, Ideen zu beleben, oder zu vernichten; jenes in dem Begehren, dieſes in dem Verabſcheuen, je nachdem ſie in der Vorherſehung ein angenehmes oder ein unangenehmes Verhältniß haben zu dem ſelbſteigenem Zuſtande. In dem Verabſcheuen geſchieht die Vernichtung der in der Vorherſehung unangenehmen Idee, vornehmlich durch die Erweckung der entgegengeſetzten. Die Leidenſchaft ſelbſt erklärt er ſo: ſie iſt die, durch öftere Wiederholung der Sehnſucht zur leidentlichen Fertigkeit gewordene, Belebung der Idee. Der höchſte Grad derſelben iſt die figirte Idee. Eine Idee fixirt ſich durch unabläſſiges Gedenken derſelben und mehrerer oder weniger damit im Verhältniß ſtehender Ideen, wodurch fremdartigen Ideen der Zugang verwehrt wird *). Steeb hat in dieſer Lehre nichts beſonders, außer daß er die Thiere in Schutz nimmt gegen einige, welche ihnen die Affecten haben abſprechen wollen, und zeigt den Unterſchied zwi-

*) Aphorismen Th. II. Hauptſt. III. 144. 145.

zwischen thierischen und menschlichen Affecten *). Dieser Artikel muß wegen seiner Vollständigkeit mit dem Artikel Neigung verglichen werden. Man sehe einstweilen Cochius Preißschrift über die Entstehung der Neigungen. Garve über die Neigungen. Moucet de nat. affect.

Der Graf von Schaftesbury gehört unter diejenigen, welche Neigung und Leidenschaft für eins halten. Er handelt nur beiläufig von den Leidenschaften und betrachtet sie mehr in Hinsicht ihres sittlichen Einflusses. Solche Untersuchungen hält er nur für wichtig und jene Untersuchung über die Natur derselben, für weniger erheblich. Wenn daher Des-Cartes, in der oben angeführten Stelle von dem Affect der Furcht sagt: Die Furcht treibt die Lebensgeister zu den Muskeln der Kniee, welche augenblicklich bereit sind, ihre Bewegungen zu verrichten, indem sie die Schenkel mit unbeschreiblicher Geschwindigkeit erheben, damit sie den Leib aus der Gefahr führen möchten: so setzt Schaftesbury hinzu: „Ein vortreflicher Mechanismus oder maschinenmäßige Zusammenfügung! Allein ob das Zusammenstoßen der Kniee noch mehr ein verzagter Zufall bei der Flucht, als das Zähnklappen eine beherzte Begebenheit des Widerstandes ist, das will ich nicht auf mich nehmen, zu bestimmen. In dieser ganzen Untersuchung, fährt er fort, finde ich nicht das Geringste von unsern eigenem Vortheil und Anliegen. Und das ist gewiß, daß ich durch die allerrichtigste und feinste Untersuchung dieser Art niemals lernen werde, entweder meine Furcht zu verringern, oder meine Herzhaftigkeit zu erwecken **). Unterdessen verdienet das, was dieser Schriftsteller von dem

*) Versuch über den Menschen, Th. II. S. 531.

**) Anton Graf von Schaftesbury Unterredung mit sich selbst. Th. III. Abschn. 1.

dem Gleichgewichte und von der Oeconomie der Leidenschaften sagt, bemerket zu werden. Er theilt die Neigungen und Leidenschaften in natürliche, die das allgemeine Gut zum Zweck haben; in solche die auf uns selbst gehn, welche uns blos auf das Privatbeste führen; und in solche, die weder auf das gemeine, noch Privatbeste zielen, und nennet die letztern unnatürliche Neigungen oder Leidenschaften. Die letztere ist ganz und gar lasterhaft. Die beiden ersten aber können ihrem verschiedenen Grade nach, bald tugendhaft, bald lasterhaft seyn. Denn es können gemeinnützige Leidenschaften bisweilen zu heftig, und die Privatneigungen bisweilen zu schwach seyn, und dann muß man dies, in Erwägung des Endzwecks und der Absicht der Natur, als etwas Fehlerhaftes ansehn. Der Grad der Stärke oder Schwäche der Leidenschaft, muß aber allemal in Hinsicht auf eine gewisse Einrichtung und Oekonomie eines Individuums berechnet werden. In abstracto läßt sich darüber gar nicht urtheilen. Denn wenn eine Leidenschaft, die auf einen rechtschaffenen Zweck geht, nur desto nützlicher und würksamer ist, je mehr Stärke sie hat; wenn wir versichert seyn können, daß diese Stärke keine Verwirrung veranlassen, noch die gehörige Proportion der übrigen stören und aufheben werde, so ist sie keinesweges als fehlerhaft zu tadeln, sie mag auch so stark seyn, als sie immer will. Wenn es aber die Einrichtung des Geschöpfs nicht leidet, alle Leidenschaften in gleicher Proportion, und in eben derselben Stärke zu besitzen, sondern wenn nur eine und die andere Leidenschaft zu der Höhe getrieben wird, die übrigen aber eben dieselbe Proportion nicht haben, noch erlangen können; alsdann heißen jene stärkere Leidenschaften, ungeachtet sie von der bessern Art sind, mit Recht übermäßig, oder gar zu stark. Denn die ungleiche Proportion, und die daraus fließende Verrückung des Gleichgewichtes

unter den Neigungen; muß ganz natürlich eine Ungleichheit in dem Betragen, und einen unsittlichen Wandel veränlassen. Schaftesbury verstund also unter der Oekonomie der Leidenschaften, eine Einrichtung der Natur, nach welcher sie jedem Geschöpf ein gewisses Maaß von leidenschaftlichen Anlagen in Hinsicht seiner Bestimmung und seines Endzwecks, zugetheilt hat. Es erhellet dieses aus den angeführten Beispielen. Zum Beispiel, sagt er, es ist für diejenigen Geschöpfe, denen von der Natur gar keine Kräfte oder Mittel gegeben sind, sich gegen Gewaltthätigkeiten zu vertheidigen, oder sich ihren Feinden und Beleidigern durch irgend etwas furchtbar zu machen, ganz nothwendig, daß sie einen ganz außerordentlichen Grad von Furcht besitzen müssen; hingegen wenig oder gar keine Kühnheit, welche sie verleiten könnte, Widerstand zu thun, oder ihre Flucht aufzuschieben *). Ich finde diese Gedanken ungemein fruchtbar zur Erklärung sowol mancher paradoxen Erscheinungen, als auch zur Beantwortung der oben berührten Frage: Ob Leidenschaften gut sind, und zur Bestimmung des Menschen gehören?

Der Verfasser der Sittenlehre für alle Menschen nimmt unter andern aus den Leidenschaften einen Grund her, die Freiheit zu läugnen. Er versteht unter dem leidenschaftlichen Zustande des Menschen denjenigen, in welchem seine Selbstliebe hauptsächlich, oder gar allein von dunkeln Empfindungen und undeutlichen Vorstellungen getrieben wird. Wenn nun, wie er voraussetzt, unsere Empfindungen der einzige Bestimmungsgrund unserer Selbstliebe und aller in ihr enthaltenen Neigungen und Triebe sind, der Gestalt, daß alles Leben, alle Würksamkeit, alle Entschließungen der Selbst-

*) Anton Graf v. Schaftesbury, Untersuchung über die Tugend, 1. Abth. III.

Selbſtliebe jenen Empfindungen gemäß erfolgen müſſen, ſo haben wir alſo keinen freien Willen, der ungebunden und unabhängig von Bewegungsgründen, wählen und verwerfen, ſich entſchließen, oder ſeine Entſchließungen anfſchieben, oder auf irgend eine Art eigenmächtig, oder als eine unabhängige, ſouveraine Kraft aus ſich ſelbſt würken könnte. Nein, mein Wille, oder die Bewegungen meiner Selbſtliebe, hängen ſchlechterdings und ohne die allerkleinſte Ausnahme von meinen Empfindungen ab. Da nun die Geſetze, nach welchen ſich die Empfindungen richten, nothwendig, und ich mir kein einziges derſelben, weder geben, noch nehmen, noch vertilgen, auch nicht das mindeſte an ihnen ändern kann, ſo bin ich auch mit meinem ganzen Begehrungsvermögen und allen Würkungen deſſelben einem ſtrengen und unabänderlichen Geſetze der Nothwendigkeit unterwerfen *). Hätte der Verfaſſer ſchon damals, als er ſein, übrigens ſehr ſchätzbares Werk ſchrieb, etwas von der transcendentalen Freiheit gewußt: ſo würde er eingeſehn haben, daß ſeine Gründe nur ſo weit reichen, als man den Menſchen, als ein Glied der Sinnenwelt betrachtet. Da er aber auch als Intelligenz, oder als ein intelligibles Weſen gedacht werden muß: ſo kann er, als ſolches nicht den Naturgeſetzen unterworfen ſeyn; obgleich die Erſcheinungen, die er frei hervorbringt, denſelben Geſetzen unterworfen werden können. Dazu kommt, daß, obgleich viele Affecten unwillkührlich ſich erzeugen, er doch dieſelben ſchwächen und beherrſchen kann. Er verhält ſich bei den Affecten, wie bei Empfindungen mehr leidentlich, als thätig, was ihren Urſprung betrift, weswegen ſie auch eigentlich Paſſionen genannt werden, und die Handlungen, die er beſonders im heftigen Affect unternimmt, nennt man

*) Sittenlehre für alle Menſchen, Th. 1. S. 65. ff.

man auch nicht frei, im engsten Verstande; sondern nur solche, die sich auf Freiheit beziehen (actiones ad libertatem relatae.) Es folgt aus allen angeführten Gründen, weiter nichts, als dies: es können der Freiheit eines Vernunftwesens, dadurch, daß es mit einem Körper behaftet ist, welcher äußerlich afficirt werden kann, Hindernisse gesetzt werden. Dadurch aber kann man auf den gänzlichen Mangel derselben nicht schließen. Und ob man gleich die Affecten das Hebezeug der menschlichen Thätigkeit nennet, so ist das ein körperlicher Ausdruck, wodurch eine gewisse Nebenidee erwecket werden soll, die auf die Bewegung körperlicher Dinge geht. Der Sache nach soll dadurch jene Energie und belebende Kraft angedeutet werden, mit welcher der Mensch seine freien Entschlüsse realisirt.

Kant unterscheidet Affect von Leidenschaft. Affect ist ihm Ueberraschung durch Empfindung, wodurch die Fassung des Gemüths aufgehoben wird. Von Leidenschaft aber, giebt er keinen abgesonderten Begriff, sondern stellt diesen Begriff mit dem vorhergehenden nur in Parallele und treibt folgende Unterscheidungsmerkmale heraus. Der Affect thut alles rasch und mit Geschwindigkeit. Die Leidenschaft nimmt sich Zeit darzu. Der Affect würkt wie ein Wasser, das Dämme zerbricht; die Leidenschaft, wie ein Strom der immer tiefer gräbt. Jener würkt auf die Gesundheit, wie ein Schlagfluß; die Leidenschaft wie die Schwindsucht. Wo viel Affecten sind, da ist mehrentheils wenig Leidenschaft. Affecten sind ehrlich und offen; Leidenschaften hingegen hinterlistig und versteckt *). — Alles sehr wahr und aus dem

*) Anthropologie in pragmatischer Hinsicht abgefaßt, von Immanuel Kant, S. 217. ff.

Anmerkung. Spinoza sagt: Est enim hoc certum homines necessario affectibus esse ob noxios, et ita consti-

dem Archiv der Natur gegriffen. Da ich Affect, Leidenschaft und Neigung unterscheide, so wird man das Uebrige unter jenen Rubriken finden.

Was die Gegenmittel gegen die Affecten betrifft, so beziehen sich dieselben auf die Verhütung ihrer Tyranney. Denn ausrotten können wir sie nicht. Das Physische, was dabei von Körper und Temperament abhangt, beruht öfters auf dem glücklichen, oder unglücklichen Augenblick der Empfängniß im Mutterleibe. Aber ihre Regierung kann der Mensch dadurch bewerkstelligen, daß er dieselben unter der Aufsicht der Vernunft hält. Hier treten nun zwei Fälle ein. Entweder hat sich bei dem Menschen noch kein System der Leidenschaften gebildet, ich will sagen, es ist bei ihm noch kein besonderer Affect

stitutos, ut eorum, quibus male est, misereantur, et quibus bene est inuideant; et ut ad vindictam magis, quam ad misericordiam; sint proni, et praeterea unumquemq. appetere, ut reliqui ex ipsius ingenio viuant, et ut probent, quod ipse probat, et quod ipse repudiat, repudient; unde fit, ut cum omnes pariter appetant primi esse, in contentiones veniant, et, quantum possunt, nitantur se inuicem opprimere, et, qui victor euadit, magis gloriatur, quod alteri obfuit, quam quod sibi profuit. Et quamvis omnes persuasi sint, Religionem contra docere, ut unusquisq. proximum, tanquam se ipsum amet, hoc est, ut jus alterius perinde ac suum defendat, hanc tamen persuasionem in affectus parum posse ostendimus. Valet quidem in articulo mortis — vel in templis, ubi homines nullum exercent commercium: at minime in foro, vel in aula, ubi maxime necesse esset. Ostendimus praeterea, rationem multum quidem posse affectus coercere, et moderari; sed simul viam, quam ipsa ratio docet, perarduam esse; ita ut, qui sibi persuadent posse multitudinem, vel qui publicis negotiis distrahuntur, induci, ut ex solo rationis praescripto viuant, seculum Poetarum aureum, seu fabulam somnient. Tract. Polit. C. I. p. 269.

fect dergestalt herrschend worden, daß derselbe immerzu der erste ist, der am geschwindesten und leichtesten erwacht, an den sich sofort eine Menge verwandter Affecten anschließen; oder es ist bereits ein solches System vorhanden.

Der erste Fall tritt besonders bei Kindern ein. Hier soll die Erziehung sorgfältig verhüten, daß der, oder die Affecten, wozu sich Anlagen verrathen, so viel als möglich nicht zum Ausbruch kommen. Wiederholung giebt Fertigkeit; Fertigkeit macht Gewohnheit, die zur andern Natur wird.

Sind aber bereits gewisse Affecten einheimisch worden, so überlege man in ruhigen Stunden die möglichen übeln Folgen derselben. Man überdenke die Blösen, die man andern im affectvollen Zustande giebt, die sie zu unserm Nachtheil benutzen. Man mache sich gewisse Zeichen, die uns an den Vorsatz erinnern über den einheimischen Affect, als über unsern Feind zu wachen. Dadurch wird die Aufmerksamkeit über uns erhalten, und der Affect hat bei Aufmerksamkeit über uns, keine Macht. Man vermeide die Gelegenheit, bei welcher wir zum öftern erfahren haben, daß wir in Versuchung gerathen, uns derselben zu überlassen. Man suche solche Gesellschaften, in welchen der Wohlstand, das Ansehn erhabener Personen und die Ehrfurcht, den Ausbruch derselben für unanständig erklären. Der Zwang den wir hier uns selbst anzuthun scheinen, trifft nicht sowohl uns, denn es war eigener Vorsatz, als vielmehr unsern Feind, den Affect. Man suche sich das nil admirari zu erwerben, d. i. nichts in der Welt muß uns zu unerwartet kommen, daß es uns aus aller Fassung bringen könne.

Affectation.

Ethik.

Man hat im Deutschen noch keinen Ausdruck, der dieses Wort ganz ersetzte. Man versteht sich aber, wenn man sagt, der Mensch ist affectirt, er affectirt den Gelehrten, den Stutzer, oder er hat einen affectirten Gang u. s. w. In diesen Redensarten wird die Affectation entgegengesetzt dem Natürlichen und der edlen Einfalt in den Sitten. Eine jede Sache hat ihre Natur. Das, was mit derselben übereinstimmet, heißt bei ihr natürlich, das Gegentheil ist unnatürlich. Affectatio schließt die Natur oder das Natürliche aus. Daher hat man auch gesagt, es kleidet einen Menschen nicht, steht ihm nicht zu Gesichte. Zweitens die Affectation will etwas ersetzen, was nicht da ist, und will Andere glauben machen, daß es da und vorhanden wäre. Der, welcher den Gelehrten affectirt, hat in sich die Natur der Gelehrsamkeit gar nicht, sonst brauchte er dieselbe durch Affectation nicht zu erlügen; aber er wünscht, daß Andere von ihm glauben möchten, er besäße das, was er nicht besitzt. Drittens, das Mittel, wodurch er dieses zu bewerkstelligen trachtet, ist Nachahmung eines Musters. Dem Schweizer ist sein Dialect natürlich, weil er ein gebohrner Schweizer ist. Der Obersachse, der kurze Zeit in der Schweiz war, findet diesen Dialect schön. und will durch Kunst der Nachahmung, den Mangel des Angebohrnen ersetzen. Aber viertens die Nachahmung verräth etwas gezwungenes und Unübereinstimmendes, weil der, der etwas affectirt, die entgegengesetzte Natur und Beschaffenheit hat, von jener die er affectirt. Er würde, wenn er seiner Natur gemäß sich betrüge, ein ganz anderes Betragen zeigen. Er geht also nicht den geraden Weg, den seine ganze Individuation erheischt. Daher das Gezwungene. Er sucht das, was bei ihm zufällig, bei dem Muster aber, das

das er zu erreichen trachtet, natürlich ist, durch viele, durch Kunst herbeigebrachte Umstände zu erreichen. Da nun edle Einfalt in den Sitten und in dem Betragen eines Menschen herrscht, wenn derselbe in allen Umständen nach einem wahren und richtigen Gefühl ohne Umschweife auf dem geradesten Weg so handelt, wie sowohl seine, als die Natur der Sache es mit sich bringt: so wird Affectation, als das Gegentheil, nichts anders seyn, als dasjenige Betragen eines Menschen, wo er aus einem unwahren und unrichtigen Gefühl mit Umschweif durch eine unnatürliche, künstliche erzwungene Nachahmung, den Mangel gewisser Eigenschaften ersetzen will. In einem solchen gesuchten und gekünstelten Wesen paßt nichts zusammen. Ein solcher folgt nicht den Eindrücken seiner individuellen Natur, und legt daher seine Neigungen nicht nur nicht auf dem geradesten Wege, den die Natur der Sache fordert, sondern mit vielen erkünstelten Cerimonien und übertriebenen gezierten Wesen an den Tag. Er läßt es sich merken, daß die Etiquette, die steifen Complimente u. dergl. bei ihm das Wesentlichste sind, und opfert die natürlichen Neigungen solchen Nebendingen auf. So, wie nun das Wesen der Affectation, der Natur der edlen Einfalt ganz entgegen gesetzt ist, so wird auch die Würkung derselben, jener, der edlen Einfalt in den Sitten, ganz entgegen seyn müssen. Bei dieser ist alles ganz, nichts fehlt, nichts ist überflüßig, man kann nichts davon thun, aber auch nichts zusetzen. Alle Absichten werden durch den kürzesten natürlichsten Weg erreicht. Da nun der gute Geschmack ein großes Wohlgefallen an dem Vollkommnen hat: so ist ganz begreiflich, wie ein solcher Mensch bei Menschen von unverdorbenem Geschmack Gefallen erwecken muß. Natur gefällt immer. Darum zieht uns die Naivität der Kinder so an sich, weil alles darinne mit ihrem Charakter aufs genauste zusammen stimmt. So ist es nun

ganz begreiflich, daß ein affectirtes Wesen bei Leuten von Geschmack, oder auch nur von geradem Sinn von Mißfallen, Spott und Unwillen mehrentheils begleitet wird. Denn die Wahrnehmung der Disharmonie, die Wahrnehmung der Anstrengung der Kunst zum Trotz der Natur, des weit hergeholten, künstlich gesuchten, ängstlich, und dabei schlecht nachgeahmten, muß ohnfehlbar diese Würkungen hervorbringen, weil nur das Vollkommene gefallen kann. Und da ein solcher seine Zwecke nicht auf dem geradesten Wege, den die Natur vorschreibt, sondern durch überflüßige Umschweife, außer wesentliche und oft kleinliche Zierrathen zu erreichen gedenkt, so mag es daher gekommen seyn, daß man ihn mit dem Namen eines affectirten Narren zu belegen pflegt. Aber jene Empfindnisse, die sich uns bei dem Anblick eines solchen aufdringen, entstehn nicht auf gleichem Wege. Es beruht dieses, wie ich dafür halte, darauf. Trift der Nachtheil der Affectation eines Menschen, sonst Niemanden, als seine eigene Person, die er dadurch Preis giebt; so entsteht Spott, Belachen, bisweilen Geringschätzung. Trift aber der Nachtheil die Sittlichkeit und Religion; so entsteht Unwillen, Verachtung und Verabscheuung. Zum Beispiel bei affectirter Menschenliebe, Leutseligkeit, Aufrichtigkeit und Frömmigkeit, trift der Nachtheil ein wesentliches Gut des Menschen, welches ihm zu wichtig ist, als daß er den Thoren blos durch Spott und Belachen strafen; und zu erhaben, daß er einen solchen, der es lediglich affectirt, weil es ihm Nutzen bringt, oder der Ton der Gesellschaft es so mit sich bringt, nicht von ganzem Herzen verabscheuen sollte.

Da ferner die Affectation eine unglückliche Nachahmerin ist, so ist es begreiflich, wie mit derselben alle Bestigkeit des Charakters, und alle Originalität verlohren geht. Ohne Zweifel haben Künstler, Schauspieler, Tanzmei-

meister und unsere Modenallmanachs große Veranlassungen zu affectirten Sitten gegeben; obgleich öfters ohne ihre Schuld. Steife und unnatürliche Leibesstellungen, verschiedene sehr abgeschmackte Zierungen, das gezwungene Spiel der Hände, der Augen und des Mundes haben einige Personen des schönen Geschlechts den Schauspielern abgelernet. Wenn die Dame nach der Mode, mit dem Modenallmanach, in der Hand vor ihrem Spiegel steht und den Kopf und Hals so lange dreht und wendet, bis sie ihn so trägt, wie ihr vorliegendes Kupfer abbildet; so fragt sie nicht, ob ihr deutscher Hals auch dazu gemacht sey, die Geschmeidigkeit einer französischen Dame anzunehmen; und ihr Betragen wird steif und gezwungen.

Affections-Preiß.

Crit. Philosophie.

In der critischen Philophie wird dasjenige, was einen gewissen Preiß hat, entgegengesetzt demjenigen, was über allen Preiß erhaben ist. Was einen Preiß hat, dafür kann ein Aequivalent gegeben werden. Was aber gar keinen Preiß hat, hat eine Würde. Was sich auch auf die allgemeine menschlichen Neigungen und Bedürfnisse bezieht, hat einen Marktpreiß. Das, was auch ohne ein Bedürfniß vorauszusetzen, einem gewissen Geschmacke, d. i. einem Wohlgefallen, am bloßen zwecklosen Spiele unserer Gemüthskräfte gemäß ist, hat einen Affectionspreiß, das aber, was die Bedingung ausmacht, unter der allein etwas Zweck an sich selbst seyn kann, hat nicht blos einen relativen Werth, d. i. einen Preiß, sondern einen innern Werth, d. i. Würde *).

Affi-

*) Kant Grundlegung zur Metaph. der Sitten, S. 77. Jacob phil. Sittenlehre, §. 286.

Affinität.

critische Philosophie.

Daß uns gewisse Dinge in der Sinnenwelt mit einerlei Beschaffenheit erscheinen, ist Erfahrung. Das Gold sehen wir immer gelb, den Zinnober roth, der Zucker erscheint uns süß. Dieses muß einen Grund haben. Derselbe liegt entweder in uns selbst; oder außer uns in den Gegenständen. Das letzte kann nicht seyn; weil die Gegenstände die wir empfinden, bloße Erscheinungen für uns sind, d. i. wir genießen eigentlich weiter gar nichts von ihnen, als die Würkung, die sie auf unsere Organen machen, was diesen aber zum Grunde liegen möge, können wir gar nicht wissen. Wollte man also sagen, wir empfinden sie so, weil sie so und nicht anders sind, so geht man in einem Circul herum, und begeht eine petitionem principii. Zu geschweigen, daß wir dadurch nimmer mehr auf ein nothwendiges Gesetz gebracht werden können, dieses zu erklären. Der Grund davon muß also in uns selbst zu suchen seyn. Und aus diesem Grunde, wenn es einen solchen geben sollte, muß sich sofort jene Identität der sinnlichen Dinge erklären lassen, weil sie eben dadurch möglich gemacht wird. Diesen Grund stellt nun die critische Philosophie folgender Maaßen dar; welches ich nach dem, wie ich es mir gedacht habe, vortragen will; weil ich für Unerfahren in der critischen Philosophie, unverständlich werden würde, wenn ich es mit den Worten der Critik vortragen wollte; indem dieses viele Vorerkenntnisse voraussetzen würde. Alle Erscheinungen von den Dingen in der Sinnenwelt stehen, was ihre Anschauung betrift, unter einer Regel, nämlich, daß alles, wovon wir Anschauung haben, irgend Wo? und irgend Wann? daß heißt, im Raum und in der Zeit angeschaut werden muß. Darinne kommen sie alle mit einander überein, und dies ist ihre Affinität oder Verwandschaft mit einander. Außer

den

den Anschauungen von sinnlichen Dingen, giebt es aber noch andere Vorstellungen, die man Verstandsbegriffe nennet, weil bei ihnen nicht sowohl etwas zu empfinden, als vielmehr etwas zu denken vorkömmt. Auch diese müssen zuletzt unter einen höchsten Begriff gebracht werden können, welches der Begriff von Etwas oder vom Object überhaupt ist, so daß wir sagen müssen, alles was wir denken muß Etwas seyn. und wenn es nun Etwas ist, so ist es entweder eine Quantität, oder Qualität, oder Relation, oder Modalität. Dieses heißen Formen des Verstandes, ohne welche, und wenn sie nicht ursprünglich vorhanden wären, wir gar nicht auf die Frage: was ist das Ding? antworten könnten. Raum und Zeit geben mithin den sinnlichen Erscheinungen; die Formen des Verstandes aber, den Begriffen ihre Affinität. Wie geht aber das zu, oder wie ist es möglich? Antwort, dadurch, daß alle Erscheinungen in einer durchgängigen Verknüpfung nach nothwendigen Gesetzen, und mithin in einer transcendentalen Affinität stehn, woraus die empirische eine bloße Folge ist. Nähmlich, wenn der Verstand die Verwandtschaft der Gegenstände denken soll, so muß ein Bewußtseyn jener Identität kommen. Dies kommt dadurch, daß die Einbildungskraft das Mannichfaltige in den Gegenständen zur Einheit verbindet. Z. B. bei einem Körper nehmen wir das Mannichfaltige wahr, daß es Etwas außer uns ist, daß es Ausdehnung, Undurchdringlichkeit und Gestalt hat. Indem nun die Einbildungskraft diese Stücke so zusammenfaßt, daß sie als Eins erscheinen, so heißt diese Function, Synthesis der Einbildungskraft. Weil nun ohne Bewußtseyn gar keine Erkenntniß möglich ist, so muß nun die Wahrnehmung dieser Einheit hinzutreten und dies heißt Apprehension. Die Synthesis der Einbildungskraft sowohl, als die Apprehension, sind Zustände des Gemüths, wovon das

Bewußtseyn unserer Selbst noch unterschieden ist. Ohne das Bewußtseyn unserer Selbst, wäre jene Apperception gar nicht möglich; weil eben dasselbe in der Identität des Bewußtseyns aller jener Functionen besteht. In wie fern wir nur uns bewußt werden, nach der Bestimmung der innern Zustände bei der innern Wahrnehmung, welches man gewöhnlich den innern Sinn nennet; so heißt dieses bloß empirische Apperception. Hiervon aber ist das Bewußtseyn der numerischen Identität unterschieden. Denn unsere innern Zustände gehen und kommen und wechseln unaufhörlich ab. Unser Ich aber wird nothwendig als numerisch identisch gedacht. Mithin kann es nicht von empirischen Bedingungen abhängen. Diejenige Einheit des Bewußtseyns nun, welche vor aller Anschauung vorhergeht, und worauf in Beziehung, alle Vorstellungen von Gegenständen allein möglich sind, heißt die transcendentale Apperception. Dadurch wird sich das Gemüth der Identität aller Functionen bewußt. Es beruht mithin die Affinität der Gegenstände, sowohl der Erscheinungen, als der Begriffe, zuletzt auf der transcendentalen Apperception. Und da dieselbe vor aller Erfahrung vorausgeht, mithin a priori ist; so muß alle Erkenntniß durch dieselbe allererst möglich seyn *).

Die critische Philosophie spricht außerdem auch noch von Affinität der Begriffe, welches ein continuirlicher Uebergang von einer jeden Art zu jeder andern durch stufenartiges Wachsthum der Verschiedenheit ist. Man kann nähmlich die Rangordnung der Begriffe unter einander sowohl dadurch bestimmen, daß man immer zu höhern und höhern Begriffen hinauf; als auch von den höchsten bis zu den niedrigsten in continuirlichem Zu-

*) Critik der reinen Vernunft. S. 100. 113. 122. 657. 658.

Zusammenhange hernieder steigt, als wodurch der systematische Zusammenhang unter den Ideen vollendet wird. *)

Agent.

Jus publ. univers.

Agenten sind außerordentliche Gesandten vom zweiten Range, welche auch Enuoyés extraordinaires genannt werden. Man unterscheidet sie von Residenten, welches zwar auch Gesandten vom zweiten Range, aber ordentliche genannt werden. Es haben zwar der kaiserliche und ehemalige französische Hof, ohne Zweifel aus der Ursache, weil fast ein jeder Agent den Tittel eines Residenten zu führen pflegt, einen Unterschied zwischen einem Enuoyé und Residenten zu machen, und diesen geringer als jenen zu halten angefangen, dadurch auch so viel zu wege gebracht, daß die mehresten Mächte ihren Residenten am kaiserlichen und französischen Hof den Tittel Enuoyés, oder auch nur schlechthin eines accreditirten Ministers, beigelegt haben: Es bleibt aber deswegen der Unterschied, zwischen einem wahren und einem Titular Residenten, dennoch dieser, daß jener ein würklicher Enuoyé, dieser aber ein Agent verbleibt. Denn der Resident muß mit einem Beglaubigungsschreiben, (Creditiv) versehen seyn. Der Agent aber braucht weiter nichts, als ein Empfehlungsschreiben. S. Callier de la Manière de negotier p, 53. Fürstner de suprimatu. Cp. 6. p. 24.

Aggre-

*) Critik d. r. Vernunft. S. 170. 832. Schmid critic. d. r. V. S. 174.

Aggregat.

Crit. Phil. u. Mathem.

Es bedeutet dieses Wort überhaupt eine Zahl, oder etwas, was durch unterbrochene Fortsetzung einer Synthesis zu Stande kommt. Z. B. 13 Thalerstücke, im Gegensatz eines Quantum, welches durch Wiederholung einer immer aufhörenden Synthesis erzeugt wird. Z. B. 13 Thaler, als Einheit betrachtet. Insbesondere wird dadurch ein Inbegriff von Kenntnissen, ohne Einheit, Rhapsodie im Gegensatz des Systems bezeichnet. In der Mathematik heißt auch die Summe bei den Addition ein Aggregat.

Agnaten.

Nat. Recht.

Unter Personen, welche von gemeinschaftlichen Stammeltern abstammen, giebt es einen gewissen Zusammenhang, welchen man Verwandtschaft nennet. Nach dem Sächsischen Rechte wird es Magenschaft genannt. Die Personen, welche in einer solchen Verwandtschaft stehen, heißen Agnaten, wenn die Verwandtschaft vom männlichen Geschlecht herkommt (Schwerdt = Magen). Kommt aber die Verwandtschaft vom weiblichen Geschlecht, so heißen sie Cognaten (Spiel = Magen).

Ahndungen.

Anthropologie.

Ahndung ist ein dunkles Vorwissen dessen, was zukünftig ist und nicht in unserer Gewalt steht. Mehrentheils bezieht es sich auf das Schicksal. Entweder erwarten wir etwas angenehmes für die Zukunft für uns, oder etwas unangenehmes. Im ersten

Fall

Fall ist es eine frohe, im andern Fall, eine bange Ahndung. Von der letztern Art sind die mehresten. Kant unterscheidet praesensionem und praesagitionem. Das erste deutet gleichsam einen verborgenen Sinn für das an, was noch nicht gegenwärtig ist; das zweite ein durch Reflexion über das Gesetz der Folge der Begebenheiten nach einander (das der Caussalität) erzeugtes Bewußtseyn des Künftigen. Vieles liegt in physischen Ursachen des Körpers. In hypochondrischen Launen ist die ganze Zukunft dem Menschen schwarz, und er hat nichts als bange, ängstliche Ahndungen, und kann bei allem Raisonnement seiner Vernunft nicht Herr darüber werden. Im gesunden, besonders jugendlichen Zustande, hat die Zukunft für ihn ein lachendes Angesicht. Da das Vorhersehn nur dunkel, ohne deutlich entwickelte Begriffe ist, so kann das Object der bangen, oder frohen Ahndung nicht specifisch bestimmt werden; genug, daß es was gutes, etwas angenehmes seyn soll, oder auf der andern Seite etwas unangenehmes. Daher mag es nun fallen wie es will, wenn es nur in dem einen Fall etwas angenehmes, oder in dem andern etwas unangenehmes ist; so sagen sie: es hat mir geahndet. Das Ganze gehört in das Kapitel vom Aberglauben *).

Alchimie.

Diesen ganzen Artickel würde ich übergehn, theils weil er nicht eigentlich zur Philosophie gehört, theils weil ich davon nichts verstehe, als was ich in Walchs phil. Lexic., davon gelesen habe. Da es aber doch

Leser

*) S. Hennings von Visionen und Ahndungen. Kant Anthropologie. S. 100.

Leser geben mag, welche das, was man davon geschrieben hat, ob es gleich wenig ist, wissen möchten, so will ich dem, was Walch hierüber gesagt, eine Stelle anweisen.

Man versteht im engern Verstande unter Alchimie die Kunst, unedle Metalle in edle zu verwandeln, und nennet solche, die da vorgeben, daß sie diese Kunst besitzen, Adepten, oder Goldmacher. Ueber den Werth dieser Kunst hat man viel gestritten. Einige halten sie hoch und behaupten, daß man Gold machen könne. Andere hingegen verwerfen sie, und geben die Alchimisten für Betrüger aus. Wir wollen beide hören. Die erstern berufen sich auf die Erfahrung, und machen ein langes Verzeichniß dererjenigen, welche diese Kunst verstandeu und glücklich getrieben haben, und machen daraus den Schluß, daß, wenn man diese Kunst verwerfen wolle, man allen Historischen Glauben verwerfen müsse. Die meisten von dieser ersten Klasse, setzen den Ursprung dieser Kunst in die Zeiten der Erzväter vor der Sündfluth *), oder daß sie wenigstens den Hermes Trismegistus zum Urheber habe. Von diesen sey sie in Egypten fortgepflanz worden. Man sehe Olaus Borichius de origine et progressu chemiae. Vergl. Jacob Tollius: Fortuita in quibus praeter critica nonnulla tota fabularis historia graeca, Phoenicia, Aegyptiaca ad Chemiam pertinere asseritur, wie auch Michael Maier in einer Schrift: arcana arcanissima. Weil aber der meiste Theil dieser alten Schriften verlohren gegangen, so habe man durch viele Jahrhunderte wenig von dieser Kunst mehr gehört, bis endlich die Araber

*) Es ist mir hievon selbst die Anmerkung bekannt, daß einmal einer behauptete, es habe der Seegen Isaeas, den er dem Jacob gab, darinne bestanden.

ber, als der Egyptier nächste Nachbaren, zu welchen ohne Zweifel etwas von diesen Schriften gekommen, wiederum davon gelehrt. Daher auch der Name, Alchimie, als ein arabisches Wort seinen Ursprung genommen, nähmlich von dem Artikel al und Chama, exarsit. gebrennt, oder durchs Feuer erforschet. Als nachgehends die Araber, oder Saracenen sich eines guten Theils von Spanien bemächtiget, sey endlich diese Kunst zu den Europäern gekommen, unter welchen sich damals berühmt gemacht hat Albertus Magnus de Alchimia, concordantiam philosophorum, in lapide philosophico: compositum de compositis. Arnoldus de villa noua, welcher nicht nur die hierher gehörigen Bücher aufgesetzt, als, lumen luminum, speculum alchimiae, thesaurum thesaurorum et rosarium philosophorum; sondern auch zu Rom, in Gegenwart vieler Cardinäle, wie Jo. Andreä in notis ad specul. iuris tit. de crimine falsi Guil. Durandi berichtet, würklich Erz in Gold verwandelt, dessen Zeugniß Guido Panoirollus de rebus memorabilibus recens inuent. tit. 7. und Borichius in conspect. script. chemic. §. 22. billigen. 3) Raymundus Lullius, von dem vorhanden praxis uniuersalis magni operis, Clauicula et apertorium, theoria et practica, et cnmpemdium animae transmutationis artis metallorum; und daß er auch Gold gemacht, wird aus unterschiedenen Zeugnissen der Geschichtschreiber dargethan, welche Pasche de inuentis non antiquis Cap. 6. §, 9. pag. 330. und Buddeus in der Dissertat: an alchemistae in republica sint tolerandi. §. 13. anführt. 4) Jo. de Rupescissa, von welchem liber de confectione veri lapidis philosophorum liber lucis, consideratio quintae essentiae rerum omnium vorhanden ist. 5) Basilius Valentinus, letztes Testament vom großen Steine der uralten Weisen, welches nebst einem Tractat von der Alchimie Georg Philips Stenter zu

Straß-

Straßburg 1712. 8. herausgegeben. 6) Theophraſtus Paracelſus, welcher gar viel von der Alchimie, wie aus ſeinen Werken zu erſehen, geſchrieben, auch nach einiger Zeugniß, ſelbſt ſoll Gold gemacht haben, dergleichen man auch von den ſogenannten Roſenkreuzern ſagt, des Roger, Baconis, Robert Fluids, Helmontii und Anderer zu geſchweigen, von deren Schriften Borellus, in bibliothec. chemic. zu leſen, D. Dienheim, Prof. zu Freyburg ſagt in ſeinem Buche de lapidis philosophici veritate vom Sidonius Scotus, welcher ſein Reiſe-Gefährte aus Italien geweſen, daß, nachdem er lange mit ihm geſtritten, ob das Goldmachen möglich wäre, Sidonius Scotus, zu Baſel in dem Hauſe des Zwingers, Blei in Gold verwandelt habe, und verſichert dabei, daß er würklich noch ein Stück von demſelben Golde aufbewahrt habe Als Cornelius Martin beweiſen wollte, daß es keinen lapidem philosophorum gäbe, trat ein Edelmann aus der Geſellſchaft hervor, forderte Kohlen, Tiegel und Blei, und nachdem er das Blei in Gold verwandelt hatte, ſagte er zu Martini: Solue mihi hunc Syllogismum. Helmontius bezeuget in ſeinem Tractat de vita aetern. p. 697. oper. daß er zu verſchiedenen Malen Mercurium in Gold verwandelt, und was dem D. Helvetio im Haag begegnet, erzählt er in ſeinen Tractat, das güldene Kalb, und zwei neuere Exempel führt D. Buddeus in der Dissertat. an alchemistae in ciuitatae sint tolerandi, an.

Doch giebt es auch Andere, die dieſe Kunſt gänzlich verwerfen. In dem jure canonico ſteht eine Conſtitution Pabſt Johannis XXII. worinne den Alchimiſten die härteſten Strafen angedeutet werden. In England war es bei Lebensſtrafe verboten, ohne Vorwiſſen des Königs Gold zu machen. S. Martinus Delrio. l. I. disq. mag. Cap. 5. quaest. 4. Heinrich IV.

gab

gab aber ein anderes Gesetz, daß alle und jede Inwohner sich um den Stein der Weisen bemühen sollten, damit das Reich von den Schulden könne befreit werden. S. Pasche de inuentis non — antiq. Cap. 6. p. 332. Cornelius Agrippa. Cap. 90. de incertitud. scient. verwirft sie ebenfalls; ob er gleich in seinem Buche de occalta philos. etwas darauf zu halten scheinet. Philipp Melanchton nennt sie sophisticam impostu-ram; Petrarcha mentiendi et fallendi artem; Peucer, Daemonis praestigias. Bernard Penot war zu Anfang des sechzehenten Jahrhunderts, ein verarmter Alchimist, sagte, wenn man seinem Feinde beikommen wollte, sollte man ihm rathen, ein Alchemist zu werden. S. Sennert de alchimia cum Aristot. et Galen. consens. et dissens. Cap. 2. Ganze Bücher wider das Goldmachen haben Aubertus, Evastus, Alexander Carrerius, Thomas Moresinus, sonderlich Athanasius Kircher in mundo subterraneo geschrieben. Bis hierher Walch.

Soll der Verfasser seine Gedanken über diese Sache sagen, wodurch er aber Andern weiter nicht vorgreifen will, so sind sie diese. Es beruht seines Erachtens alles auf Beantwortung der Frage: Wie ist Alchimie möglich? Man beschreibt sie durch eine Kunst, unedle Metalle in edle zu verwandeln. Verwandlung, Metamorphose aber ist eine Veränderung, wodurch das Wesen, oder die wesentlichen Eigenschaften der einen Sache A in die andere Sache B übergehn. So verwandelte, nach der Fabel, Deucalion Steine in Menschen. Entweder geht nun das Subject, welches vorher die Eigenschaften des unedlen Metalls trug, mit verlohren, und es kommt zugleich das Subject des Goldes mit an seine Stelle; oder das unedle Subject, daß ich mich so ausdrücken darf, bleibt, und nimmt, nach dem Verlust der vorigen, weniger edlen Eigenschaften, die des Goldes auf.

Im ersten Fall ist es keine Verwandlung; sondern ein betrüglicher Tausch. Man schiebt nur dem Blei, Gold unter. Und eine bloße Incrustirung ist keine Verwandlung. Im andern Falle, wenn derselbe möglich seyn sollte; müßten wir das Grundwesen des Goldes kennen. Dasjenige aber, was wir von diesem Metall kennen, ist weiter nichts, als wie es uns erscheint, seine Dichtigkeit, Schwere, Farbe und Biegsamkeit Was diesen Eigenschaften zum Grunde liegen mag ist und bleibt uns ewig unbekannt, und die Natur läßt uns auch nicht zu sehn, weder die Stoffe, noch wie sie in ihrer geheimen Werkstatt diese Grundlage bereitet. Und wenn es noch wahr ist, daß endliche Kräfte die Dinge nur verändern, aber keine wahre Verwandlung hervorbringen können, das Wort in der engsten Bedeutung genommen; so wäre die Unmöglichkeit der Alchemie a priori bewiesen. Man hat zwar etwas Aehnliches in der Natur, aber auch nur etwas Aehnliches, bei Versteinerungen vegetabilischer und thierischer Körper, und bei Veredlung der Pflanzen. Allein dies ist bloße Veränderung und keine eigentliche Verwandlung. Ein versteinerner Fisch z. B. ist weiter gar nichts, als die übrig gebliebene Form des verwesten Thieres, dessen verweste Theile den mineralischen Theilen gewichen sind, die sich nach und nach in jene Ordnung angelegt, verhärtet, und in der nämlichen Form Steinmassen gebildet haben. Desgleichen, wenn bei großen Ueberschwemmungen Bäume und Pflanzen unter dem Schlamme begraben werden, wo sich sodann in die Räume der verfaulten Theile, jene Theilchen in der nämlichen Form ansetzen, und nach und nach verhärten.

Doch vielleicht, ließe sich zu Gunsten der Herrn Adepten noch etwas für die Möglichkeit, Gold zu machen, sagen. Nämlich, es könnte seyn, daß die Bestandtheile des Goldes, wiewohl nur in geringerer Quantität,

tität, bereits in den unedlen Metallen enthalten wären. Die Kunst hätte sodann weiter nichts zu thun, als durch die Scheidung jene von diesen abzusondern. Denn nichts anders thue die Natur in ihrer Werkstatt. Die Stoffe zu Allem wären schon vorhanden, und sie besorge nur ihre Scheidung. So wie etwa Herr Sage in Frankreich aus der Asche verbrannter Kräuter und Pflanzen edles Metall entdeckt hat. Dies zu beurtheilen überlasse ich erstlich der Chemie, und zweitens mag man untersuchen, ob sich die Kosten dieses Processes nicht höher belaufen, als der Gewinn?

Was endlich der Nutzen fürs menschliche Geschlecht betrifft, den diese Kunst gewähren könnte; so behält entweder der Adept diese Kunst für sich allein, oder er macht sie bekannt und gemeinnützig. Im ersten Fall bliebe es bei dem alten und der ganze Vortheil wäre nur auf Seiten der Kunst. Man wüßte was möglich wäre. Im andern Fall würde der Werth des Goldes dem unedlen Metalle gleich, wo nicht gar geringer seyn. Denn außer dem conventionellen Werth desselben, wo es als Münze, dermalen der neruus rerum gerendorum ist, dient es weiter zu nichts, als zu Verschönerungen. Anderes Metall hingegen kann zu Instrumenten, nützlichen Geräthschaften u. s. w. gebraucht werden. Darum achteten die Amerikaner das Gold gegen andere brauchbare Instrumente nicht. Bei dem Ueberflusse des Goldes würde also sein Werth gering; die Preiße der übrigen Bedürfnisse hingegen nach Verhältniß sehr groß werden.

Algebra.

Mathem.

Die Algebra ist die Kunst auf die leichteste und kürzeste Art eine Regel ausfindig zu machen, nach welcher man sich

richten muß, wenn man entweder eine unbekannte Größe, von der uns einige Eigenschaften gegeben worden sind, oder einer gegebenen Größe, ihre unbekannten Eigenschaften, von welcher uns einige Eigenschaften gegeben worden sind, vermittelst der Gleichungen, finden will. Da die Algebraisten um der Kürze willen, statt der Zahlen sich lateinischer Buchstaben mehrentheils bedienen, so ist es daher gekommen, daß man es auch die Buchstabenrechnung genannt hat, wo man das Mittel statt des Zwecks setzt. Sie bedienen sich aber verschiedener Zeichen; einiger, zu Bezeichnung der Größen und andrer zur Beziehung der vorzunehmenden Handlungen. Wollen sie ausdrücken, daß zwei Größen einander gleich sind, so heiße es, A = B. Wollen sie ausdrücken, daß eine Größe, größer als eine andere, so schreiben sie, A ⊃ B, welches heißt, A ist größer als B und also B ist kleiner, als A. Um die Handlungen zu bezeichnen, die mit Größen vorgenommen werden sollen, haben sie folgende Zeichen gewählt. Für die Addition das Zeichen (+). Man schreibt es vor die Größe welche addirt werden soll. Z. B. 2 soll zu 4 addirt werden, oder A zu B. so schreibt man 2 + 4. A + B. Das Zeichen wird alsdann plus genannt. Das Zeichen der Subtraction ist folgendes (—) z. B. 2 von 4. b von a. schreibt, 2 — 4. b — a. Das Zeichen der Multiplication ist ⋌ oder (,) oder (.) oder wenn es Buchstaben sind, setzt man sie unmittelbar neben einander. Z. B. a soll mit B multiplicirt werden, schreibt man entweder a ⋌ b oder a, b. oder a. b. oder ab. Das Zeichen der Division ist folgendes (:) oder ein bloßer Parallel-Strich, wo über denselben das Dividendum und unter demselben der Divisor gesetzt wird. Z. B. 24 soll dividirt werden durch die Zahl 3. oder a durch b. so heißt es: 24:3. oder $\frac{24}{3}$ $\frac{a}{b}$. Wenn eine Größe durch sich selbst multiplicirt worden ist, so heißt das Product, eine Dignität oder Potenz. Z. B.

4 ist entstanden aus 2 multiplicirt mit 2. und ist also die Dignität von 2. Diejenige Dignität, welche aus zwei Factoribus entstanden ist, heißt die zweite, die aus drei Faktoribus entstanden ist; die dritte, und die aus vier, die vierte Dignität oder Potenz. Die zweite wird gemeiniglich das Quadrat und die dritte der Cubus genannt. Wenn nun verlangt wird, daß a oder 3. in die vierte Dignität soll erhoben werden, so bezeichnet man es so: a^4. 3^4. Derjenige Faktor, aus dessen Multiplication die Dignität entstanden ist, heißt seine Wurzel. Die Wurzel der zweiten Dignität, heißt Quadratwurzel, die aus der dritten, die Cubische Wurzel. So ist 2 die Quadratwurzel von 4, und 2. die Cubikwurzel von 8. Wenn nun verlangt wird, daß die Wurzel einer gewissen Zahl soll ausgezogen werden; so bezeichnet der Algebraist nur die vorzunehmende Handlung durch gewisse Zeichen. Dieses Zeichen ist $\surd$ und bedeutet, daß eine Wurzel soll ausgezogen werden. Der Name der Wurzel wird oben hinein gesetzt. Z. B. $\sqrt[3]{12}$. heißt nun: suche die Cubicwurzel von 12. Bei der Quadratwurzel wird das Zeichen der Dignitat nicht immer beigesetzt, und wenn also das Wurzelzeichen ohne darüber geschriebene Zahl vorkömmt, so bedeutet es, daß die Quadratwurzel solle gesucht werden. Z. E. $\surd 12$. u. s. w.

Die Algeber hat mit der Tonkunst und mit dem bArbArA, cElArEnt, dArII, fErlO ꝛc. in den modis figurarum in der Syllogistik dies gemein, daß sie eine Art von Universalsprache, oder besser, Universalschrift, Pasigraphie ist, versteht, sich in ihrer Art, in Hinsicht ihrer Objecte die sie bezeichnen soll. Jeder der nur erst die Zeichen der Kunst versteht kann sie lesen. Sie sind weder deutsch, noch englisch, noch italienisch, und sind doch deutsch und englisch und italienisch ꝛc. d. i. jeder kann sie in seiner Sprache dollmetschen und bei dem Anblick der

Zei-

Zeichen diejenige Handlung erkennen, die er vorzunehmen hat, in seinem Fache. Das Stück, das der Italiener componirt hat, spielt der Deutsche, und umgekehrt. Dies geht an, wo der Verhältnisse der Dinge unter einander nur wenige, berechnete und abgezählte sind. Welches der Fall bei diesen Dreien ist. Ein einziges Zeichen vereiniget in sich eine Menge Gedanken, oder führt doch darauf, wozu man sehr viele Worte gebrauchen müßte, wenn man diese durch Worte ausdrücken wollte. Wo aber die Verhältnisse der Dinge unzähliche sind, da dürfte wol eine vollkommene Pasigraphie schwer seyn.

Aliquoter- und Aliquanter-Theil.

Mathem.

Wenn ein Theil einer Größe, etlichemal genommen, der ganzen Größe gleich wird, so nennt man diesen einen aliquoten Theil von der Größe. Wird aber der Theil, etlichemal genommen, niemals der ganzen Größe gleich, so heißt er ein aliquanter Theil von der Größe.

Allgegenwart.

Methaph.

Es muß der Vernunft allerdings verstattet seyn, nachdem sie sich vordersamst aus Gründen von dem Daseyn Gottes überzeugt hat, sich nun auch dieses höchste Wesen unter gewissen Bestimmungen, die sie Eigenschaften nennet, denkbar zu machen; wenn sie sich nur hierbei bescheiden läßt, daß alles was sie solcher Gestalt dabei sich denkt, nicht das höchste Wesen selbst, wie es an sich ist, vorstelle, sondern daß alles nur analogisch und beziehungsweise verstanden werden müsse. Denn es muß wegen ihrer Beschränktheit die Natur des höchsten Wesens

sens für sie sowol immer unbegreiflich, als auch wegen Mangel an angemessenen Worten, unaussprechlich bleiben. Sie fragt also nicht, was ist Gott an sich? sondern, wie muß sich die Vernunft ihn in Beziehung auf die Welt denken? Was für Prädicate muß sie demselben beilegen, wenn sie anders die ganze Idee, die sie sich von ihm gebildet hat, nicht verliehren, und mit sich selbst consequent bleiben will. Nachdem die Vernunft einmal die Idee des höchsten Wesens herbei geführt hat, so möchte der sinnliche Mensch sich nun auch dieselbe sinnlicher Weise vorstellbar machen. Die Vernunft begreift aber leicht, daß es auf keine Weise angehen will, das Uebersinnliche, sinnlich zu denken. Und da schlägt sie den negativen Weg ein, sie denkt alles endliche weg, und so bleibt immer wieder das Unendliche allein übrig. Bei dem Begriff der Allgegenwart ist dieses mehr, als bei andern sichtbar. Unsere Sinnlichkeit haftet an Raum und Zeit. Will man nun die Idee des höchsten Wesens auf eine sinnliche Weise vorstellbar zu machen suchen: so ist die erste Frage, welche die Sinnlichkeit gleichsam thut, diese: Wo ist Gott? denn ohne sich diese Frage beantwortet zu haben, sind alle übrigen Prädicate auf gar keine symbolische Weise mehr vorstellbar. Da sie nun weiß, Gott ist das außerweltliche Wesen, das gar nicht zur Welt gehört, so kann sie das Wo auch nicht so bestimmen, wie man es bei endlichen Sinnenwesen bestimmt; dazu kommt, daß diese Frage bei dem Uebersinnlichen, Unendlichen, gar nicht aufgeworfen werden kann, weil sie blos auf Dinge Beziehung hat, die angeschaut werden können. Also sagt sie: Gott kann nicht so im Raume seyn, wie die endlichen Sinnenwesen oder Körper; denn diese werden durch den Raum beschränkt, oder begränzt. Die Scholastiker drückten dieses so aus: Gott ist nicht im Raum circumscriptiue. Er kann aber auch nicht so im Raume seyn,

wie

wie die einfachen Wesen, denen gleichsam nur ein bestimmter Ort angewiesen ist, wie der Seele, daß sie nur an diesem und an keinem andern Orte existire. Nicht definitiue. Sondern er erfüllet alles in allem. Repletiue. Fragt man nun aber: was heißt denn die Redensart; repletiue in loco esse, so ist die Antwort, nicht circumscriptiue und nicht definitiue in loco esse. Und da sind wir nicht einen Schritt weiter gekommen, als wir zuvor waren. Und dies konnte gar nicht anders kommen, weil die Bedingung des Raums nur von sinnlichen Anschauungen gelten kann. Eben dies ist von folgender Vorstellungsart zu halten. Nachdem man nun soweit gekommen war, daß man sagte: Die Allgegenwart besteht darinne, daß die Substanz Gottes, an sich, allen erschaffenen Dingen gegenwärtig ist, so wollte man nun auch die Modalität, das Wie? noch weiter erklären: ob er nämlich seiner Substanz nach da, wo endliche Wesen sind, mit ihnen coexistire, oder ob dieses durch seine Würkungen in die Substanzen geschähe, oder durch beides zugleich. Das erste wurde genannt omnipraesentia substantialis, und das andere, omnipraesentia operatiua *).

Man mochte nun das eine oder das andere behaupten, so gab man dem Gegner das Schwerdt in die Hand, und er konnte nun das Gegentheil mit gleichen starken Gründen (oder vielleicht mit gar keinen, weil eigent-

*) S. Reusch syst. metaph. Omnipraesentia Dei in eo consistere vulgo dicitur, quod substantia diuina, in se considerata, omnibus rebus creatis praesens sit; sine inclusione in loco aut in hoc uniuerso, item sine extensione, seu incircumscriptibiliter et illocaliter, sine multiplicatione, sine diuisione, seu impartibiliter, et sine ullo alia modo quantitatiue, v. g. ut major sit, in re majori, et minor in re minori, sine inhasione accidentali etc.

eigentlich beide Theile gar keine hinlänglichen Gründe vorweisen konnten) vertheitigen Denn entweder, sagte er, behaltet ihr den gewöhnlichen Begriff von Gegenwart bei, nach welchem das Beisammenseyn der Dinge im Raume verstanden wird, oder nicht. Im letzten Fall habt ihr das gar nicht mehr in eurem Begriffe, was man doch gewöhnlich darunter versteht, und ihr hättet besser gethan, ihr hättet geradezu gestanden: wir wissen es nicht, wie Gott allgegenwärtig ist. Im andern Fall müßt ihr so viele Inconsequenzen einräumen, als nothwendig entstehen müssen, wenn man den Begriff der Gottheit, mit dem Begriffe des Raums und der Coexistenz verbinden will. Z B. Ob er seine Allgegegenwart auch vor der Weltschöpfung gehabt, oder erst dann, nachdem endliche Wesen erschaffen waren, dieselbe erhalten habe? Ob außer der Welt noch etwas sey, wo Gott ist? denn seine Substanz kann, auch durch den unbestimmbaren Weltraum nicht eingeschlossen werden? Ob dies ein eingebildeter Raum? (spatium imaginraium) Ob Gott dieser Raum selbst sey? *) Ob er da, wo endliche Dinge sind, seiner Substanz nach ganz, oder nur zum Theil gegenwärtig sey? Ob er auch an solchen Orten sey, wo Schandthaten begangen werden? u. s. w. Einige Dogmatiker glaubten nun allen diesen Inconsequenzen vorzubeugen, wenn sie sich für die würksame Omnipräsenz (omnipraesentia operatiua) erklärten, daß nähmlich die Allgegenwart darinne bestünde, daß Gott in alle erschaffene Wesen würke. Zu geschweigen, daß sie hier die All Einwürkung abermals weiter doch nicht erklären konnten, so wurden sie durch die ἀδιαςασια wieder in die Enge getrieben. Denn, sagten die Gegner, wo eine Substanz würkt, da muß sie auch seyn. Folglich schließt die würk-

*) S. Reusch Syst metaph, §. 1011. p. 811.

würksame Allgegenwart die Locace ein. Hier wußten sie sich nun weiter nicht zu rathen, als durch eine noch dunklere Distinktion. Zwar gestunden sie ein, daß es keine operationem in objectum distans gäbe, und Gott also da seyn müsse, wo die Kreatur ist, in die er würket, und daß mithin die local und substantial Allgegenwart der Sache nach, nicht von der würksamen Allgegenwar- unterschieden sey; allein sie differirten doch von einander, wie eine deutlich erkannte Sache, von einer dunkel erkannten Sache *). Worüber nun weiter gar nichts zu sagen ist. Es ist zu verwundern, daß sie nicht noch ein ander Recept erfunden haben, ihre Meinung zu rechtfertigen, wenigstens erinnere ich mich nicht dasselbe irgendwo gelesen zu haben. Nähmlich, daß die Allgegenwart darinne bestehe, daß sich Gott nur im Gedanken das ganze Universum vergegenwärtige, wiewohl auch dies nicht weiter würde gebracht haben, nicht zu gedenken, daß sodann kein Unterschied, wenigstens nach unserer Denkweise, zwischen Allgegenwart und Allwissenheit seyn würde.

Alle diese Krümmungen und Irrgänge, die die Vernunft hier versucht hat, haben wenigstens für sie den negativen Nutzen gehabt, daß sie hat einsehn lernen, wo ihre Grenzen sind. Weltweise von gereinigtern Einsichten werden diese Klippen auf eine vorsichtige und bescheidene Weise zu vermeiden trachten, und sich über diesen Punkt folgender Maaßen erklären, Gott ist mir nahe. Denn er ist Weltschöpfer. Als solchen muß ihm die Materie und alle Mittel und Zwecke untergeordnet seyn. Meine ganze Existenz und die Existenz des ganzen Universums ist bloß precair. Wir existiren nicht durch und

*) Hebenstreit phil. prim. P. III. S. II. Cp. I. th. 18. Calov Syst. Loc. theol. T. II. C. XII. qu. I. Balth. Menzer in epist. responsor. ad Thummii epist. prolixam.

und für uns, sind uns nicht durchaus selbst genug, sondern haben Bedürfnisse. Um diesen Bedürfnissen sogleich abhelfen zu können, muß er seiner Welt gegenwärtig, d. i. allgegenwärtig seyn. Um das Wie? und Wo? bekümmere ich mich gar nicht. Denn das erste ist gänzlich über den Horizont meiner Vernunft, und das andere hat keinen Sinn, wenn es von Gott gebraucht wird. Dies kann uns gnügen. So lange das Kind weis, sein Vater lebt, und hilft allen seinen Bedürfnissen nach Gutbefinden ab; so fragt dasselbe nicht, woher es der Vater nimmt, oder wie er dieses macht, und dies kann ihm auch vollkommen gnügen.

Ich glaube nicht, daß Jemand hier an die Begriffe der Stoiker von der Gottheit denkt, als wenn bei diesen auch schon der Begriff der Omnipräsenz so vorhanden gewesen, wie wir uns ihn denken. Sie dachten sich Gott als ein durch die ganze Welt ausgebreitetes Wesen, das alles belebe, erwärme und bewege: welches auch Virgil sagt:

Deumque namque ire per omnes
Terrasque tractusque maris, coelumque profundum.

Ingleichen:

— — — — Jouis omnia plena.

Auch schon Aratus Phön. v. 2. sagt:

— — — — μεσαι δε Διος πασαι μεν αγυιαι
Πασαι δ' ανθρωπων αγοραι, μεστη δε θαλασσα
Και λιμενες.

Das ist: alles ist voll vom Jupiter, alle Gassen und Straßen, alle Versammlungen der Menschen, das Meer und die Häfen sind voll von ihm.

Oder

Oder, wie dort Lucan den Cato sagen läßt, als ihn Labienus anmahnte, das hammonische Orakel zu befragen:

Jupiter est, quodcunque vides.

Freilich wäre es bei einer solchen, obwohl ganz falschen Voraussetzung, leichter, die Omnipräsenz bis zur Sinnlichkeit zu erniedrigen. Aber wer wird eine solche Ergießung des göttlichen Wesens durchs ganze Weltall vernünftig finden, um sich daraus seine Gegenwart zu erklären. Ein Dichter, als Dichter, ist zu entschuldigen, wenn er sich sinnlicher oder bildlicher Vorstellungsarten bedient, um übersinnliche Dinge zu versinnlichen. Ob wir wohl weit entfernt sind, zu behaupten, daß David als Dichter das nähmliche habe sagen wollen, wenn er spricht: Ich gehe oder liege, so bist du um mich! Wo soll ich hingehn vor deinem Geiste, wo soll ich hinfliehn vor deinen Angesichte. Führe ich gen Himmel, so bist du da. Bettete ich mich in die Hölle, so bist du auch da, Ps. 139; so hatte er dieses doch mit andern gemein, daß er seine bessern Begriffe von Gottes Allgegenwart, gleicher Maßen auf eine sinnliche Weise darstellen wollte.

Nicht besser wird man sich dabei befinden, wenn man die Grille des Pater Mallebranche annehmen wollte, daß Gott der Ort der Geister, oder wie Clark in den Streitschriften mit Hrn. von Leibnitz, daß die göttliche Unermeßlichkeit der unendliche Raum sey, der alle Dinge in sich begreift, als wodurch eine Vermischung des Schöpfers mit den Geschöpfen, und eine körperliche Ausdehnung und Theilbarkeit folgen würde.

Allgemeinheit.

Logic u. Critische Philos.

Dieses ist die Vorstellung von der Uebereinkommniß Aller in Einem. Sie ist theils eine Allgemeinheit der Begriffe, theils der Urtheile. Die Allgemeinheit der Begriffe ist die Vorstellung von der Allheit gemeinsamer Merkmale von Dingen einerlei Art oder Gattung. (S. den Art. Abstraction). Die Allgemeinheit der Urtheile, ist die Vorstellung von der Uebereinkommniß des Prädicats mit dem ganzen Subject, d. i. daß das Prädicat dem ganzen Subject oder allen seinen untergeordneten Begriffen zukomme. Daher erfordern allgemeine Urtheile zum Subject eine allgemeine Vorstellung. Der Verstand ist das Vermögen der Begriffe, und die Vernunft ist das Vermögen der Urtheile. Beide Vermögen streben ihrer Natur nach zu der größtmöglichsten Allgemeinheit in Begriffen und Urtheilen. Der Verstand bewürkt dieses durch ein Hinaufsteigen vom Einzelnen zum Allgemeinen, vermittelst des Abstractionsvermögen, und endiget in den Categorien. Die Vernunft sucht absolute Allgemeinheit ihrer Urtheile vermittelst ihrer Schlüsse. Denn in der Conclusion verbindet man ein Prädicat mit dem Subject, nachdem man es in dem Obersatz in seinem ganzen Umfang, unter einer gewissen Bedingung gedacht hat. Mann kann daher auch sagen: Die Allgemeinheit einer Vorstellung ist die vollendete Größe des Umfangs desselben; und die Allgemeinheit eines Urtheils ist die vollendete Größe des Umfangs desselben, in Beziehung auf eine Bedingung. Wir haben gesagt: der Verstand endige in der Allgemeinheit der Begriffe mit den Categorien, Categorien aber können nur auf Anschauungen bezogen werden. Da bleibt nun dem Verstande noch ein großes Feld übrig, über welches hinaus er seine Begriffe erweitern möchte, um ihnen absolute Totalität zu verschaffen. Da führt

nun

nun die Vernunft, durch Fortsetzung ihrer Schlüsse, vermittelst der Prosilogismen, die Idee des Unbedingten herbei, welches nicht weiter Bedingung ist. Dies ist der Ruhepunkt, auf welchen zuletzt alles sich bezieht. Es ist aber diese Idee auch weiter nichts als Idee, nicht Anschauung, nicht Begriff. (S. d. Art. Idee).

Die Allgemeinheit ist entweder absolute oder comparative. Letztere bezeichnet weiter nichts als eine ausgebreitete Brauchbarkeit eines Urtheils; absolute Allgemeinheit hingegen ist eine solche, die ohne alle Bedingung und Ausnahme an sich selbst ist. Eine solche kann nun die Erfahrung nicht lehren. Daher muß sie rein a priori seyn. Denn die absolute Allgemeinheit eines Urtheils sagt uns, daß Etwas allemal nach einer gewissen Regel erfolgen müsse. Folglich, daß Etwas die Ursache von einem andern sey. Ursachen aber kann man durch Erfahrung nicht erkennen. Dieses dürfte scheinen, die Regel der Logik umzustoßen: "Ein Grundfactum regelförmig ausgesagt, giebt einen Grundsatz." Grundsätze aber sind allgemeine Urtheile. Allein hier ist nur von comparativer Allgemeinheit die Rede. Diese entsteht durch Induction in Wahrnehmungsurtheilen *).

Allheit.

Crit. Philosophie.

Die critische Philosophie erfordert zu der reinen Erkenntniß a priori gewisse reine Stammbegriffe des Verstandes, unter welchen alles steht, was gedacht werden kann. Sie nennet diese Categorien, welche Benennung in der Aristotelischen Philosophie bereits vorhanden

*) Kant Crit. d. r. Vernunft. S. 79. 94. 91. 322. vergl. Feder über Raum und Caussalität.

den war. (S. Categorie). Sie leitet dieselben aus den nothwendigen Functionen des Verstandes im Urtheilen ab, welche in der Logik vollständig aufgezählt sind. Unter diesen finden sich die allgemeinen Urtheile als solche Handlungsweisen des Verstandes vor. Z B. Alle Körper sind ausgedehnt. Abstrahirt man nun von der Materie eines solchen Satzes, als z. B. hier von Körper, und ausgedehnt seyn: so bleibt die bloße Form desselben übrig, nähmlich Alle, oder Allheit, d. i. viele Objecte, die zusammen Eins ausmachen. Nun bezeichnet die Allgemeinheit, die Quantität eines Urtheils. Diese aber besteht in dem Umfange des Begriffs des Subjects oder in den mannichfaltigen Vorstellungen, die derselbe unter sich begreift. Mithin steht Allheit unter dem Stammbegriff der Quantität.

Allianzen.

Völkerrecht.

Hierunter wird verstanden ein Volksvertrag, deren Zweck der Beistand ist. Sie können offensiv, oder defensiv, oder beides zugleich seyn, und beruhen auf den dabei vorgesetzten und verabredeten Bedingungen, wie jeder andere Vertrag. Um zu beurtheilen, welche Art der Allianzen nach dem Natur- und Völkerrechte erlaubt sey, kommt es darauf an, was man unter Offensivkrieg versteht. Diejenigen, welche ihn für einen solchen erklären, dessen Zweck Beleidigung ist, müßten die Offensivallianzen unerlaubt finden. Weil ein solcher Vertrag Theilnehmung und Mitbewürkung einer an sich unerlaubten Handlung seyn würde. Sagt man aber der führt einen Offensivkrig, welcher den ersten Zwangsakt ausübt, so kann ein solcher allerdings rechtmäßig und mithin auch der Beistand seyn, welcher durch einen solchen Vertrag versprochen wird. Denn es kann der erste

Zwangs-

Zwangsakt durch das Recht des Zuvorkommens (iure praeuentionis) gerechtfertiget werden, bei einer gerechten Ursache des Krieges. Uebrigens kann ein Volk zu einer Allianz nicht gezwungen werden, weil es ein Vertrag ist. Was Le Trosne gegen die Allianzen sagt, ist Deklamation. *). Freilich, wenn die Menschen so handelten wie sie sollten, so brauchten wir auch keinen Vertheidigungskrieg. Bis dahin, oder bis die Idee vom ewigen Frieden realisirt wird, werden die Allianzen bleiben.

Allmacht.

Moral u. Metaph.

Tugend und Glückseligkeit in Harmonie ist das höchste Gut. Keinen andern als diesen Zweck kann die Gottheit bei Schöpfung ihrer Welt gehabt haben. Keine endliche Kraft, auch nicht alle endliche Kräfte zusammengenommen, reichen zu, diesen Zweck zu realisiren: weil dazu der höchste und unendliche Verstand erfordert wird, um das Beßte zu erkennen, und endliche Kräfte eingeschränkt sind. Gleichwohl muß das höchste Gut nothwendig realisirt werden, theils weil es absoluter Zweck der Gottheit ist, theils weil sonst Sittlichkeit und Tugend Chimären wären. Die Vernuuft muß daher Gott mit der Eigenschaft der Allmacht denken, welches die Kraft ist, immer das Beste, und vornähmlich das absolute Beste, das nicht wieder einem andern untergeordnet ist, d. i. das höchste Gut würklich zu machen. Die Schranken, womit endliche Kräfte behaftet sind, sind, daß sie unzureichend sind, daß sie mit Mühwaltung und Zeitverlust ihre Würkungen hervorbringen u. s. w. Diese Schran-

*) Le Trosne Lehrbegriff der Staatsordnung. S. 419.

Schranken weg gedacht, giebt den Begriff einer Macht oder Kraft, die alles übertrift, welche durch Allmacht ausgedrückt wird. Diese Abwesenheit aller Schranken, aller Mühwaltung und alles Zeitverlustes in der Würksamkeit, konnte Moses nicht schöner, und auf eine dem sinnlichen Menschen faßlichere Art bei der Weltschöpfung ausdrücken, als so: Und Gott sprach, es werde. — Es kostete ihm so wenig, wie einem Menschen nur ein einziges Wort — und Himmel und Erde stunden da. — — Wenn man mit den Leibnitz-Wolfischen Philosophen unter der Allmacht versteht eine Kraft, allen möglichen Dingen ihre Würklichkeit zu geben; so muß man nur merken, daß das Mögliche so verstanden werden muß, was in dem ganzen Inbegriff das Beste, und durch die Freiheit des höchsten Wesens gewählt und beschlossen werden kann. An sich sind alle Dinge möglich, auch ist die Allmacht hinreichend, ihnen ihre Würklichkeit zu geben. Allein, wenn sich von Seiten seines Willens und seiner Weisheit ein moralisches Impediment zeigt, bleiben sie blos möglich, und werden nicht würklich. Wenn daher gefragt wird, ob Gott eine andere Welt als die gegenwärtige habe schaffen können, so muß die Frage allerdings bejaht werden. Ist aber von der Existenz und Futurition die Rede, ob Gott nähmlich auch wolle eine weniger vollkommene Welt, als diese, schaffen, so muß diese Frage verneint werden. Seine Macht erstreckt sich also auf alle mögliche Dinge. Seine Entschlüsse aber nur auf die beßtmöglichste Verknüpfung, oder aufs Beste. *) Hierdurch wird auch Peter Abälard von Leibnitz widerlegt. Abälard sagt: Gott kann nur dasjenige thun, was er will, nun kann er unmöglich etwas anders thun wollen, als was

*) S. Bülfinger Dilucid. §. 445.

was er thut, weil er alles das nothwendig wollen muß, was sich gebühret; woraus denn folgt, daß alles dasjenige, was er nicht thut, sich nicht gebühret, daß er es also ohnmöglich kann thun wollen, und daß er es folglich auch nicht thun kann. *) Uebrigens sind es ganz unnütze Fragen, welche doch gleichwohl sind aufgeworfen worden: Ob essen, trinken, sündigen ꝛc., Gegenstände der Allmacht seyen, ob Gott einen runden Dreiek oder viereckten Circel machen könne? u. s. w. Die Gegenstände der Allmacht sind nur physisch und moralisch mögliche, nicht aber unmögliche Dinge.

Allmosen.

Moral.

Die Wohlthätigkeit gegen Arme heißt Gutthätigkeit, Mildthätigkeit. Das Mittel dazu ist das Allmosengeben. Es gehört diese Pflicht unter die unvollkommenen Nächstenpflichten, die der Andere, an und für sich, zwar nicht erpressen, oder von uns erzwingen kann, die aber doch erbeten werden können. Der allgemeine Verpflichtungsgrund liegt darinne. Jeder Mensch muß sich zum Zweck machen, seine moralische Bestimmung, auf der Erde zu erreichen. Wer sich dieses zum Zweck macht, betrachtet die vernünftige Natur als das Absolute, und seine Maxime kann ganz allgemein gebilliget werden. Es hat also auch Jedermann die Verbindlichkeit ihn zu wollen, und so viel er kann, dazu mitzuwürken. Das Sittengesetz gebietet daher dasjenige zu wollen, was andere Menschen durch ihre Vernunft wollen. Im Weigerungsfall würden wir zu erkennen geben, daß wir zu

*) Leibnitz Theodicee. III. Th. §. 171. Pet. Bayle Art. Berengarius.

zu den sittlichen Zwecken Anderer nichts beitragen wollen, welches eine Geringschätzung der sittlichen Natur in Andern anzeigen würde. Daher legt einem jeden Menschen das Sittengesetz die allgemeine Pflicht für alle unvollkommene Nächstenpflichten auf: Du sollst alles thun, was in deinem Vermögen steht, wodurch du die rechtmäßigen Zwecke Anderer thätig befördern kannst. Dieser Pflicht entspricht auf der andern Seite ein unvollkommenes Recht des Andern, der meine Hülfe bedarf, dieselbe von mir zu fordern. Nun ist aber der Mangel alles Vermögens, oder der nothwendigen Bedürfnisse des Lebens, eine solche höchst unglückliche Lage, daß dadurch nicht nur der Genuß der Glückseligkeit verhindert, sondern auch die sittliche Cultur in dem Menschen gehindert wird. Wir sind daher verbunden, einen Theil unseres Eigenthums aufzuopfern, und dadurch die Dürftigen aus ihrer Noth und Verlegenheit zu ziehen. Es darf aber die Ausübung dieser Pflicht keine andere Betrachtung in uns leiten, als der bloße Gedanke der Pflicht, wenn diese Handlung einen moralischen Werth haben soll. Wir müssen geben, nicht um der zu erwartenden Belohnung oder Vergeltung willen, nicht aus Ehrgeitz, auch nicht, weil unsere natürliche Mitleidenheit uns dazu antreibt, denn dadurch verrathen wir Eigennutz, und heilen nur unsere eigene Schmerzen; sondern der reine Bewegungsgrund muß lediglich dieser seyn, weil es die Pflicht und das moralische Gesetz von uns fordert. Darum verwürkt ein Wohlthäter den Tittel eines Wohlthäters, wenn er dem Andern seine Wohlthaten vorwirft.

Es muß aber diese Pflicht 1) durch die Würdigkeit des Andern, 2) durch unsern Vermögenstand bestimmt werden; denn der pflichtmäßige Zweck unserer Unterstützung kann kein anderer seyn, als den Bedürfnissen Anderer zu Hülfe zu kommen, um seine sittliche Würksam-

keit möglich zu machen. Daher ist ein solcher Beistand ohnmöglich erlaubt, wenn wir offenbar sehen, daß wir dadurch die sittliche Würksamkeit bei andern hemmen, und sie dadurch nur noch mehr in Lastern unterstützen. Wir sind also verbunden, ihnen unsern Beistand abzuschlagen. wenn wir sehen, daß es nur an ihrem unmoralischen Willen liegt, daß sie sich ihre Bedürfnisse nicht selbst verschaffen wollen, daß nur Ueppigkeit und Faulheit sie daran hindert, und daß sie nur geneigt sind, uns für sich arbeiten zu lassen, und also uns als bloße Mittel zu gebrauchen *). In Hinsicht unseres Vermögens, muß uns noch so viel übrig bleiben, als wir zu nothwendigen und pflichtmäßigen Handlungen nöthig haben. Das Uebermaas im Allmosengeben, würde uns selbst der Mittel zu pflichtmäßigen und wohlthätigen Handlungen berauben. Hieraus lassen sich leicht die Regeln für die Größe der Allmosen, und für die Beschaffenheit der Personen, die solches vor andern verdienen, bestimmen.

Man gebe nach Beschaffenheit seines Vermögens lieber wenigen Armen reichlich, als vielen wenig, und suche lieber Armuth zu verhüten, als den äußersten Fall der Dürftigkeit abzuwarten.

Der, welcher durch Unglücksfälle ohne sein Verschulden in Armuth gerathen ist, verdient unsere Unterstützung eher, als ein anderer, der sein Vermögen verschwendet, oder durch Faulheit verarmet ist. Ist aber das Letztere einmal geschehen, so erfordert es doch die Pflicht ihn zu unterstützen, in Erwartung seiner sittlichen Besserung.

Der sittlich gute Mensch, oder, weil wir nicht ins Herz der Menschen sehn können, derjenige, von wel-

*) S. Jacob Sittenlehre. 338. 342.

welchem uns viele legale Handlungen bekannt sind, hat bei sonst gleichen Umständen den Vorzug vor dem Lasterhaften; so wie auch derjenige, der wegen seiner Verhältnisse und wegen seines Standes viel zur Sittlichkeit würken kann, vor dem, der nicht in solchen Verhältnissen sich befindet.

Einer, der unserer Gabe am meisten bedarf, geht, bei sonst gleichen Umständen, demjenigen vor, welcher ihrer weniger bedarf.

Je mehr man sonst schon Verbindlichkeit gegen einen hat, desto mehr geht er, in sonst gleichen Umständen, andern vor, bei dem dieses nicht ist.

Ein Mensch, welcher die Handlung des Allmosengebens nach diesen Regeln zu bestimmen sucht, der ist der gewissenhafte Allmosengeber, und wenn er aus keinem andern Grunde es thut, als weil's die Pflicht von ihm fordert, so heißt er ein freudiger Geber.

Sind in einem Staate Allmosen Anstalten vorhanden, so hat die Obrigkeit über die Würdigkeit der Personen zu urtheilen, die Allmosen verdienen, und wie viel sie, nach Beschaffenheit ihrer individuellen Verhältnisse, und ohne daß dem Staate arbeitsame Hände entzogen werden bekommen müssen. Dergleichen Anstalten sind von der größten Wichtigkeit, aber auch mit sehr vielen Schwierigkeiten verbunden.

Bei dieser Gelegenheit hat man die Frage aufgeworfen: Ob Allmosen können erzwungen werden? Einige pflegen dieses so zu beantworten. Die Obrigkeit oder der Staat ist verbunden, für seine Armen zu sorgen, und sie, wenn sie sich nicht selbst erhalten können, zu erhalten. Das Mittel zu diesem Zwecke ist das Einsammlen der Allmosen von den Unterthanen. Die Obrigkeit hat also das Recht, im Weigerungsfall die Unterthanen dazu zu zwingen. Allein dies beweißt nichts. Denn wenn das Recht der Armen, Allmosen zu begeh-

ren, nur ein unvollkommenes Recht ist, daß sie nur bittweise etwas fordern können, so wird es blos dadurch, daß die Obrigkeit an den Platz der Armen tritt, und in ihrem Namen das fordert, was sie für sich sonst gefordert haben würden, kein vollkommenes Recht. Ob der Bürger seine freiwillige Gabe in die Hände des Armen, oder in die Hände der Obrigkeit legt, ändert die Sache im geringsten nicht. Die Obrigkeit soll und will in dem Falle nur die gewissenhafte Austheilung des gesammelten Geldes besorgen. Und wenn man sagt: die Obrigkeit hat das Recht für die Armen zu sorgen; so fragt es sich: was ist das für ein Recht, in welcher Maaße können die Armen dies von der Obrigkeit fordern? Da der eigentliche Zweck des Staats nur allein die Sicherheit, aber nicht das Wohlseyn oder die Glückseeligkeit der Unterthanen ist; weil Niemand gezwungen werden kann, die Glückseligkeit des Andern zu befördern: so kann dieses Recht der Armen auf den Staat kein vollkommenes Recht seyn. Folglich kann der Staat im Namen der Armen es auch nicht als ein solches mit Zwang ausführen. Legt man freilich den Begriff der Glückseligkeit oder des Wohlseyns mit in den Staatszweck hinein, so ist es hernach leicht, das was man will, daraus herzuleiten. Allein diejenigen irren ohnfehlbar, die dieses thun. Durch Verweigerung einer freiwilligen Gabe, wie das Allmosen ist, wird nun dem würklichen Haben der Armen nichts entzogen, folglich keins ihrer vollkommenen Rechte verletzt, und mithin ihre Sicherheit nicht gekränkt. Wo soll hier also der Zwang gerechtfertiget werden können!

Soll die Obrigkeit das Recht haben, Allmosen zu erpressen, so muß ein solcher Zusammenhang, zwischen ihr und dem Unterthan gebildet werden, wodurch jene unvollkommene Pflicht der Unterthanen in eine vollkommene und das unvollkommene Recht des Armen eine

Gabe

zu fordern, in ein vollkommenes verwandelt wird. Dies kann nun nicht anders geschehen, als durch einen Vertrag, in welchem der Unterthan einen bestimmten Beitrag zu liefern sich anheischig macht. Ist derselbe bereits vorhanden, wenn der Unterthan in den Staat tritt, so unterwirft er sich durch den Unterwerfungsvertrag stillschweigend diesem Gesetze. Wird derselbe aber in der Folge erst vollzogen, so bringt er von Stund an seinen Effect, wie jeder andere Vertrag hervor.

Will man sagen: dadurch, daß die Obrigkeit Allmosen zu geben befiehlt, verstärkt sie jene natürliche Verbindlichkeit des Bürgers noch mehr, also kann er nun gezwungen werden, so beweißt das abermals nichts. Denn die Verstärkung der Verbindlichkeit, macht sie immer noch nicht zu einer vollkommenen Verbindlichkeit und hat kein Zwangsrecht gegenüber.

Aber, möchte man sagen, die Einwilligung muß bei jedem Vertrage freiwillig geschehen, und darf abermals nicht erzwungen seyn. Folglich darf der Staat, oder die Obrigkeit zu dem jährlichen Allmosenbeitragsvertrag Niemanden zwingen. — Mithin kommt die Sache auf eins hinaus. Ich antworte: Zwingen darf sie ihn freilich nicht, aber sie kann an die Ertheilung des Bürgerrechts, die Bedingung von der Eingehung des Allmosenbeitragsvertrags knüpfen. Aber ist denn das nicht etwa selbst wiederum ein Zwang? Keinesweges; so wenig als bei jedem andern bedingten Vertrage. Es bleibt hier einem jeden die freie Wahl, entweder in einen solchen Staat zu treten, der dieses zur Bedingung des Schutzes und der Sicherheit macht; oder einen andern aufzusuchen. Da nun zwingen heißt, im Allgemeinen, jemandes Vollkommenheiten vermindern, die er schon würklich besitzt, dies aber hier der Fall nicht ist, so fällt alle Idee vom Zwange gänzlich weg.

Die

Die Sache ändert sich aber, wenn ein solches Gesetz erst neuerdings gemacht wird, wo die vormahligen Glieder des Staats unter dieser Bedingung der jährlichen Allmosenbeiträge nicht verpflichtet worden sind. Dann gehören diese Beiträge unter den Tittel der öffentlichen Lasten (onera publica). Dergleichen Lasten thun sich in der Folge sehr oft hervor, und der Bürger hat sich in dem Unterwerfungsvertrag stillschweigend dazu verpflichtet. Die Armuth kann dem Armen seine ursprünglichen und angebohrnen Menschenrechte nicht rauben. Das Recht der Subsistenz bleibt ihn so lange er lebt. Folglich auch das Recht auf die Mittel dazu. Da er aber als Armer diese Mittel nicht hat, so würde im Naturstande, wegen der äußersten Noth, die Selbsthülfe eintreten, daß er mit Gewalt von andern, welche einen Ueberfluß an Nahrungsmitteln haben, dieselben fordern könnte. Da er aber dem Rechte der Selbsthülfe im Staate entsagt hat; so übt der Staat in seinem Namen dieses Recht, gegen diejenigen aus, gegen welche er sonst dieses Recht würde gehabt haben. Daher entspringt der Obrigkeit das Zwangsrecht auf Allmosen. Wenn daher Grotius sagt, daß das Gegentheil der Tugenden, der Barmherzigkeit, der Freigebigkeit und Dankbarkeit nicht könnte bestraft werden, als wobei kein Zwang statt, finden könne, und wenn Moses Mendelssohn einen solchen Zwang eine wahre Räuberei nennet: *) so ist das außer dem Colli-

*) Grotius de Jure belli et pacis L. II. C. 20, §. 20. Puniendi non sunt actus oppositi virtutibus, quarum natura coactionem omnem repudiat, in quo genere sunt misericordia, liberalitas et gratiarum relatio. Moses Mendelssohn Jerusalem, oder über religiöse Macht und Judenthum.

Man vergleiche Placette de l'aumone. Buddeus instit. theol. mor. p. II. C. 3. S. 4. §. 16. Seldenus de Jur. nat. et gent. juxta disciplin. Ebraeor. l, 6. Cp. 6.

Collisionsfalle zu verstehn. Uebrigens verliert die sittliche Schönheit der Tugend der Mildthätigkeit bei solchen nichts, welche aus Achtung und Ehrfurcht gegen das Moralgesetz ihren Antheil der Obrigkeit entrichten. Denn, ob sie es in die Hand des Armen, oder der Obrigkeit legen, thut nichts zur Sache. Sie sehen ein, daß, wenn sie in dem Platz der Armen wären, sie die nämliche Forderung billigen, und wenn sie an der Stelle der Obrigkeit wären, sie sich selbst die Gesetz auflegen würden. Ueberhaupt kommt es hier blos auf die Gesinnung, die einer mitbringt, und aus welcher er giebt; nicht darauf, wem, oder wie viel er giebt, an.

Allwissenheit.

Moral u. nat. Theol.

Der Begriff des unendlichen Verstandes, welcher in der Idee der höchsten Intelligenz, die wir Gott nennen, gedacht wird, führt den Begriff der Allwissenheit nothwendig herbei. Denn als das unbedingte Urwesen, muß er den allervollkommensten, heiligsten und gerechtesten Willen haben. Derselbe aber kann ohne den allerhöchsten Verstand und ohne die höchste Vernunft nicht gedacht werden. Da nun die Vernunft ganz gewiß von demselben überzeugt ist, daß durch ihn das höchste Gut muß zu Stande gebracht werden können; so muß er das Verhalten aller seiner erschaffenen Wesen durch und durch, und auf das allerdeutlichste, im durchgängigen Zusammenhange kennen. Und das denken wir uns unter Allwissenheit. Dadurch aber soll keineswegs gesagt werden, als wenn wir nun begriffen hätten, worinne sein Wesen an sich selbst bestünde; sondern daß wir uns derselben nur unter dieser Beziehung denken müssen. Und obgleich dieser Begriff, den wir uns solchergestalt von ihm machen, nur ein menschlicher, das heißt, unvollkommener und schwacher Begriff ist; so wis-

sen

sen wir doch, daß derselbe nicht falsch ist; weil, wenn wir uns ihn nicht mit diesem Attribut bezeichnet denken wollten, unsere Vernunft mit sich selbst im Widerstreit gerathen würde. Das Unendliche bezeichnen wir nun in dieser Eigenschaft der Allwissenheit, auf eine gedoppelte Art. Sie ist unendlich erstlich der Extension und zweitens der Intension, oder wenn man will, der Materie und Form nach. Der Extension nach, kann derselben nichts entgehen, nichts unbekannt seyn, alles Mögliche und alles Wirkliche, vom niedrigsten Staubkorn, und vom niedrigsten Wurme, bis zum erhabensten endlichen Geiste, nebst allen denen unendlichen Beziehungen aller Wesen zu und auf einander, weis Gott; vor ihm liegt gleichsam das ganze Buch Natur, alle Gedanken, Entschließungen und Handlungen seiner erschaffenen Geister aufgedeckt, und aufgeschlagen offen. Der Intension nach, ist diese Erkenntniß die allerhöchste, deutlichste, gewisseste und in dem größtmöglichsten Zusammenhange, kurz, göttlich. Sie ganz auszudenken, reicht kein endlicher Verstand zu; aber wir können sie nicht anders, als analogisch bezeichnen. In derselben kann ferner keine Succession, wo das eine auf das andere folgte, seyn, ob sie gleich die Dinge erkennet, die in ihrer Würklichkeit nach und nach erfolgen. Deswegen kann man Gott kein Gedächtniß, keine Wiedererinnerung, so wie sie bei Menschen sind, beilegen. Theils, weil dabei ein Zeitverlust gedacht wird; theils, weil unser Gedächtniß und unsere Einbildungskraft dunkele und verworrne Begriffe hat. Aus eben dem Grunde erkennet sein Verstand die Dinge nicht, vermittelst einer Art der Abstraction, auch nicht vermittelst der Schlüsse. Dieses sind nur Krücken eines endlichen, eingeschränkten Verstandes *). Obwohl derselbe die verworrnen, unzu-

Men-

*) S. Kästner Abhandl. Wie allgemeine Begriffe im göttl. Verstande sind.

sammenhangenden, und abstracten Begriffe, wie sie im Menschen sind, als Objecte betrachtet, kennet. Wenn daher, entweder aus Mangel der Sprache oder Worte, von Gott so geredet wird, daß er an die vorigen Zeiten sich erinnere, daß er sehe und höre, so geschieht dies, auf eine zu sinnlichen Menschen herablassende Weise, und darf nicht im eigentlichen Wortverstande, sondern so, wie es die gereinigtern Begriffe der Vernunft von ihm zu lassen, verstanden werden. Oder wie die Alten sich auszudrücken pflegen, wenn etwas ἀνθρωποπαθως von Gott gesagt wird, so muß es θεοπρεπως verstanden werden. Einige Philosophen der Leibnizischen Schule haben sich, um die Größe des göttlichen Verstandes auszudrücken, des Satzes bedient: Gott erkenne in dem kleinsten Theilchen der Welt, die ganze Welt. Denn alle Substanzen in einer Welt wären mit einander im Zusammenhange. Folglich würde eine jede, auch die kleinste Substanz von allen übrigen Welttheilen modificirt. Folglich die ganze übrige Welt in dem kleinsten Theile der Welt repräsentirt. Da nun Gott auch den kleinsten Theil der Welt kenne, so kenne er in demselben die ganze Welt.

Man hat nun nach Beschaffenheit und Verschiedenheit der Gegenstände, die Gott erkennet, seine Erkenntniß eingetheilt, welches man auch wohl thun kann, um den Grenzen seines menschlichen Verstandes zu Hülfe zukommen, wenn man nur nicht behauptet, daß eine solche Verschiedenheit in Gott selbst sey. Die Gegenstände sind nämlich entweder Gott selbst und sein Wesen; oder die Dinge der Welt. Jene Erkenntniß hat man genannt, cognitionem naturalem Dei; diese, cognitionem liberam. Diejenige Erkenntniß, nach welcher alles möglich, als möglich (possibilia, qua possibilia) von Gott erkennet wird, hat man genannt, scientiam oder cognitionem simplicis intelligentiae, auch scientiam necessariam. In wiefern sich Gott das Mögliche so gedächte, daß es in der ge-

die-

genwärtigen Welt zur Würklichkeit gelangen könne; sey dieses scientia visionis; in wiefern aber Gott das Mögliche als würklich gedächte, aber nicht in dieser, sondern in einer andern Welt, so heiße dies scientia media, auch conditionata. Die Erkenntniß und Vorherwissenheit der freien Handlungen der Menschen und der Dinge die davon abhangen, ehe und bevor sie erfolgen, heißt insbesondere Vorherwissenheit, Vorhersehung Gottes, Präscienz, wovon an seinem Orte wird gehandelt werden *).

Allweißheit.

Moral u. nat. Theol.

Aus der vorhergehenden Eigenschaft der Allwissenheit Gottes, fließt seine Allweißheit. Sie ist nichts anders als die unendliche Einsicht, wie die Dinge am besten zum höchsten Gute zusammen stimmen. Man nennt sonst die Fertigkeit die besten Mittel zu den besten Zwecken zu ordnen, Weißheit. Da nun das höchste Gut der höchste und absolute Zweck ist, und die Vernunft, die Realisirung desselben von Gott allein erwarten muß, so muß er jene höchste Einsicht besitzen, wie die Dinge am besten sich in eine moralische Ordnung auflösen müssen. Der menschlichen Vernunft ist sehr vieles in der Welt ein Räthsel. Sehr viele Ereignisse stimmen mit den Gesetzen einer sittlichen Ordnung, dem Anscheine nach, so wenig überein, daß es vielmehr das Ansehn gewinnet, als würde dieselbe dadurch gänzlich zerrüttet. Demohngeachtet ist uns seine Allweißheit in Verbindung mit seiner allerhöchsten Macht, der keine endliche Kraft widerstehn kann, Bürge dafür, daß sich die scheinbarsten Widersprüche, zuletzt in die schönste Harmonie auflösen wer-

*) Leibniz Theodic. in der Caussa Dei §. XIV. XVI. XVII.

werden. Welches jener Weise damit sagen wollte: Gottes Weisheit und der Menschen Thorheit regieren die Welt.

Ambassadeur.

Völkerrecht.

Ein Gesandter vom ersten Range, welcher mit dem repräsentativen Charakter versehen ist, wird ein Ambassadeur genannt. Er kommt mit den Envoyes in Ansehung des Endzwecks und der Rechte völlig überein. In Ansehung des Charakters aber und des daraus fließenden Cerimoniels sind sie von einander unterschieden. Der Charakter eines Ambassadeurs besteht darinne, daß er eben so, als wenn sein Herr selbst kommie auf- und anzunehmen ist, und ihm frey stehen soll, sich aller seinem Principale zustehenden Rechte und Prärogative zu bedienen. Aus diesem Charakter entsteht das große Cerimoniel, daß man einen Ambassadeuer mit großen Ehrenbezeugungen annimmt, welche man den Envoyes verweigert. Dahin gehört des Ambassadeurs öffentlicher solenner Einzug an demjenigen Orte, wo ihn sein Principal hin gesandt hat. Die Abholung zur Audienz, welche geschieht, wenn sich ein Ambassadeur an dem Hofe eines Souverainen befindet. Die Behauptung seines Ranges, daß er überhaupt keinen Envoye, wenn auch gleich dieser von einem größern Principal abgeordnet wäre, und insbesondere keinem Ambassadeur, mit welchem er Competenz hat, auch keinem Prinzen, welcher in Person gegenwärtig, er sey denn ein königlicher unmündiger Pupill, welchem die Regierung gebührt, weiche; ingleichen die Ansage bei andern Ambassadeurs und Envoyes; die Empfangung des Visiten abstattenden Ambassadeurs; der Titel Excellenz. Aus eben dem Charakter fließt auch die Pracht, welche der Ambassadeur in

sei-

seiner Wohnung, Tafel, Bedienung mit Aufwendung vieler Kosten zeigt. S. Walch in Phil. Lex. Stiev Europäisches Hof Cerimoniel. Wicquefort in seinem Ambassadeur und Callier de la maniére de negocier avec les souverains l. 6.

Amnestie.

Völkerrecht.

Bei Friedensschlüssen wird gewöhnlich die Amnestie beigefügt, welches ein Vertrag ist, daß die Uebel, welche beide Theile einander vor oder in dem Kriege zugefügt haben, keine Ursachen zu einem neuen Kriege abgeben sollen. Wenn sie nicht ausdrücklich festgesetzt wird: so folgt sie doch aus der Natur des Friedens. Sie geht übrigens nur auf solche Gegenstände, die mit dem Kriege und Friedensschlusse in Verbindung stehn. S. Cocceji diss. de postliminio in pace et amnestia. Heidelberg. 1691. und 1712. Höpfner Nat. R. §. 238.

Amortisatio.

Allgemeines Kirchenrecht.

Alle Rechte, welche Imperans auf die Privatgüter der Unterthanen hat, die kommen ihm auch zu auf die Kirchengüter, und an und für sich sind weder Kirchengüter noch Personen von öffentlichen Lasten ausgenommen. Gesetzt aber, daß sie durch ein besonderes Privilegium ausgenommen wären: so kann er doch verordnen, daß diejenigen Güter, die sie neuerdings an sich bringen, nicht sollen ausgenommen seyn; ja er kann sogar verordnen, daß Kirchen und kirchliche Gemeinheiten pia corpora, keine unbewegliche Güter erwerben sollen. Dies heißt das Amortisationsgesetz. Der Grund davon ist, weil dergleichen Güter alsdann selten oder gar

nicht

nicht wieder in die Hände der Privatpersonen kommen und die öffentlichen Staatseinkünfte dadurch verringert werden.

Amphibien.

Nat. Gesch.

Dieses heißen solche Thiere, welche sowohl im Wasser, als auf dem Lande leben und aus beiden ihre Nahrung holen. Cicero nennt sie bestias ancipites in utraq. sede viventes.

Amphibolie.

Crit. Philosophie.

Amphibolie bedeutet überhaupt Zweideutigkeit. Sie ist theils eine solche, welche entspringt aus einer Verbindung (construction) der Worte, die einen Doppelsinn geben, und könnte die grammatische genannt werden. Z. B. jener Ausspruch des Orakels: Ajo te Æacida Romanos vincere posse; oder eine solche, welche dadurch entsteht, daß in einem Vernunftschlusse ein Begriff in verschiedener Bedeutung genommen wird; logische Amphibolie. Diese wird insbesondere eine transcendentale genannt, wenn sie ihren Grund a priori hat. Z. B. die Verwechselung der Noumenen mit den Phänomenen, welche durch Verwechselung des empirischen Verstandesgebrauchs, mit dem transcendentalen, entsteht, und heißt insbesondere Amphibolie der Reflexionsbegriffe. Es haben nämlich unsere Begriffe ihre gewisse ursprüngliche Stelle oder Wohnort, wo sie, so zu sagen, einheimisch sind; an jeder andern Stelle gebraucht, sind sie fremd oder Fremdlinge, die nicht an diesen Ort gehören und gleichsam das Bürgerrecht da nicht haben. Z. B. die Erfahrungsbegriffe gehören zunächst der Empfindung oder Sinnlichkeit an; die

die Begriffe aber, von Etwas, das nicht sinnlich angeschaut werden kann, gehören vor den Verstand. Wenn man diesen Unterschied außer Acht läßt, und nicht wohl unterscheidet, in welcher Erkenntnißkraft die Begriffe subjectiv zu einander gehören, so macht man unvermerkt von ihnen einen unstatthaften Gebrauch, wodurch sich die Vernunft im Urtheilen und Schließen selbst täuscht. Z. B. wenn man den Schluß machen wollte: Es giebt nicht zwei Dinge, die vollkommen für einander können substituirt werden. Zwei rechtwinklichte Dreiecke sind zwei Dinge. Also können zwei rechtwinklichte Dreiecke nicht vollkommen für einander substituiret werden. Gleichwohl hat der eine nicht mehr Seiten, Winkel und Grade als der andere und auch nur einen rechten Winkel. Dinge aber die vollkommen Einerleiheit der Merkmale haben, müssen auch vollkommen für einander substituirt werden können ꝛc. Hier liegt der Doppelsinn zum Grunde, ob man von Dingen an sich, wie man sie blos als Gedankendinge im Gedanken, oder in absracto faßt, spricht; oder von Dingen, wie sie in der Empfindung dargestellt und gegeben werden. Im ersten Verstande kann ich freilich ein rechtwinklichtes Dreieck an sich, zehnmal denken, und jeder Gedanke von demselben kann, für den andern substituirt werden. Im andern Verstande aber, wird es für ein in der Sinnlichkeit gegebenes Ding genommen, wo sie wenigstens dem Orte nach von einander verschieden sind.

Die erste Frage, die vor aller weitern Behandlung unserer Vorstellung vorgenommen werden muß, ist die: in welchem Erkenntnißvermögen gehören sie zusammen? Ist es der Verstand, oder sind es die Sinne vor denen sie verknüpft, oder verglichen werden? Diese Handlung heißt die transcendentale Ueberlegung *).

Am-

*) Kant Critik der reinen Vernunft, S. 260 — 279. Diogenes Laert. Art. Zeno.

Ampliatio.

Logic.

In der Lehre von der Bedeutung und dem Gebrauch der Worte hat man in den alten Logiken dem Unterschied gemacht, daß ein Wort oder Terminus bald in ampliatione, bald in statu genommen werde. Daher erklärt eins das andere. Man muß aber dabei auf den grammatischen Unterschied zwischen einem nomine und einem verbo sehen. Ein Nomen wird in ampliatione genommen, wenn man nicht braucht die particulam reduplicatiuam dazu zu setzen, quatenus. Z. B. der König von Schweden ist ein Reichsstand. Denn das ist er nicht als König von Schweden. Ein Nomen wird genommen in statu, wenn die particul quatenus, dazu zu setzen ist. Z. B. der König von Schweden ist Herr von Upsal. Ein Verbum oder Zeitwort, hingegen, wird genommen in statu, wenn es eine gewisse bestimmte Zeit ausdrückt. Z. B. der Baum, wie er jetzt da steht, trägt viele Früchte; in Ampliation hingegen, wenn es nicht auf eine gegenwärtige bestimmte Zeit geht. So kann der Satz: der Baum trägt viel Frucht auch für die Zukunft, genommen werden.

Amt.

Nat. Recht.

Ein öffentliches Amt (Staatsamt) ist ein Verhältniß, vermöge dessen Jemand zur Verwaltung eines Theils der Staatsgewalt verpflichtet ist. Die Verbindlichkeit ein Amt anzunehmen, ist nur unvollkommen; nur wenn Niemand ein Amt annehmen will, oder nur ein taugliches Subject da ist, hat der Staat ein Zwangsrecht. S. Hufeland N. R. 232.

Analogie.

Log. crit. Philos. u. Methas.

Analogische Erkenntniß überhaupt ist Erkenntniß des Verhältnisses von einer an sich unbekannten Sache, zu einer bekannten. Es liegt dabei jederzeit eine gewisse Aehnlichkeit zum Grunde, wie auch das Wort schon zu erkennen giebt. Durch die Uebertragung dieser Aehnlichkeit von einer Sache zur andern, entstehn gewisse Worte die dieses ausdrücken, welche man äquivoca nennt. Es geschieht dieses nun entweder absichtlich, oder durch bloße Ideenassociation. Die ersten nennt man terminos aequiuocos consilio tales, die andern, casu tales. Bei den erstern kommt es ferner darauf an, ob die Aehnlichkeit, die sie ausdrücken sollen, eine innere oder äußere ist. Im ersten Fall heißen sie análoga attributionis; im andern, analoga proportionis. Z. B. Jurisdictio kommt sowohl dem Regenten als dem Prätor zu; jenem unabhängig; diesem aber abhängiger Weise, und heißt darum ein analogon attributionis. Das Wort, Vater hingegen ist ein Analogon Proportionis, es kommt sowohl der Person, als dem Portrait, das ihn vorstellt, zu. Zu den letztern gehören auch die termini communes ab uno ad unum, welche Aristoteles προς εν nannte. Dieselben lassen zwar einerlei Bedeutung zu, werden aber immer auf einerlei Hauptsache bezogen. Z. B. Gesund, sagt man von Menschen, aber auch von Arzneimitteln, ingleichen von Speisen, vom Schlaf u. s. w. allein zuletzt bezieht sich doch alles auf die Gesundheit des Menschen; dieses alles ist weiter von keiner sonderlichen Erheblichkeit, und dient allenfalls um die Alten zu verstehn.

In der Mathematik heißen Formeln der Gleichheit zweier quantitativen Größen, auch Analogien. Z. E. a : b = c : d.

Analogie in der Philosophie nennet Kant, Gleichheit zweier qualitativen Verhältnisse. Oder, eine voll-

vollkommene Aehnlichkeit zweier Verhältnisse zwischen ganz unähnlichen Dingen *). Dieser Unterschied ist in der critischen Philosophie von Wichtigkeit. Z. B. wie sich verhält die Beförderung der Wohlfahrt der Kinder = a zu der Liebe der Aeltern = b, so die Wohlfahrt des menschlichen Geschlechts = c zu dem Unbekannten in Gott = x welches wir Liebe nennen; oder, wie sich verhält die Maschiene: Künstler = Welt: x. d. i. Gott ist für seine Welt das, was ein Künstler für sein Werk ist. Betrachtet man diese Analogien genau, so zeigt sich der merkliche und erhebliche Unterschied zwischen den Analogien in der Mathematik und der Philosophie, daß es jene einmal mit quantitativen Größen und ihren Verhältnissen; diese aber nur mit qualitativen Verhältnissen zu thun haben. Denn ich kann die vierte Größe, die ich suche oder gefunden habe durch eine bestimmte Zahl ausdrücken; so daß ich bestimmt angeben kann, wie groß dieselbe sey. Bei den Analogien in der Philosophie hingegen, verhält sich es anders, da werden mir nur qualitative Verhältnisse gegeben; d. i. der Eigenschaften die nicht — Größen sind, und ich soll das Verhältniß einer unbekannten Eigenschaft entdecken. Das qualitative Verhältniß, die Beziehungseigenschaft des Vaters zu dem Kinde ist, Liebe; in eben der Beziehung denke dir nun Gott zu seinen Menschen. Zweitens in den mathematischen Formeln der Gleichheit wird ganz genau bestimmt, wie groß die vierte Größe = x seyn müsse, wenn mir das quantitative Verhältniß zweier andern bekannten Größen gegeben ist. Wenn das quantitative Verhältniß zwischen 2 und 4. das Duplum ist, so muß das quantitative Verhältniß zwischen 8 und x auch das Duplum seyn, und dies kann ich nun durch eine Zahl, nämlich 16, ganz bestimmt angeben. Dies nennt die critische

*) Kant Prolegamena zu jeder künftigen Methaph. §. 58.

Philosophie constitutiv, d. i. ich kann diejenige Größe würklich darstellen, und vorzeigen, die dieses Verhältniß ausdrückt. Das geht aber bei Analogien in der Philosophie nicht an. Hier erkenne ich nicht, was die Sache an sich sey; sondern blos das Verhältniß in welcher sie zu einer andern von dem Verstande gedacht werden muß. Ich erkenne aus drei gegebenen Gliedern nur das Verhältniß zu einem vierten, nicht aber das vierte Glied selbst. Weiß ich z. B. das Verhältniß, in welchem Gott zu seinen Menschen steht, ist Liebe; weil er sich zu ihnen, wie ein Vater zu seinem Kinde verhält; so erkenne ich dadurch noch bei weitem nicht, was die Liebe in Gott an sich ist. Sie muß etwas ganz anderes, größeres und vortreflicheres seyn; was sie also an sich selbst seyn mag, lehrt mich dieses Verhältniß gar nicht. Nicht als wenn sie die mindeste Aehnlichkeit mit irgend einer menschlichen Neigung hätte, sondern weil wir das Verhältniß derselben zur Welt demjenigen ähnlich setzen können, was Dinge der Welt unter einander haben. Der Verhältnißbegriff aber ist hier, der bloße Begriff, Ursache, der nichts mit Sinnlichkeit zu thun hat. Die critische Philosophie macht hiervon einen wichtigen Gebrauch, um die Einwürfe, welche Hume gegen den Dogmatism vorbringt, als welcher den Begriff des höchsten Wesens absolut bestimmen will, abzuweisen. Dies ist nämlich der Anthropomorphism. Der Dogmatiker, behauptet er, nähme die Materialien, um den Begriff von Gott absolut zu bestimmen, von sich und der Welt her, und lege diese entlehnten Eigenschaften dem höchsten Wesen bei. Dieser Einwurf kann die critische Philosophie nicht treffen, wegen dem, was bereits von dieser Analogie gesagt ist. Denn ohne in den Anthropomorphism zu gerathen kann man die Prädicate aus der Sinnenwelt immer auf ein ganz unterschiedenes Wesen übertragen, indem jene Prädicate bloße Categogorien

gorien sind, die zwar keinen bestimmten, aber auch eben dadurch keinen auf Bedingungen der Sinnlichkeit eingeschränkten Begriff desselben geben. So können wir z. E. Gott eine Caussalität durch Vernunft in Ansehung der Welt beilegen, ohne ihm darum diese Vernunft an ihm selbst beizulegen. Es wird weiter nichts heißen: Wir müssen uns die Welt so denken, als ob sie von einer höchsten Vernunft ihrem Daseyn und innern Bestimmung nach abstamme, die Caussalität der obersten Ursache ist dasjenige in Ansehung der Welt, was menschliche Vernunft in Ansehung ihrer Kunstwerke ist *). Zu den Analogien der Philosophie gehören die

Analogien der Erfahrung

Crit. Philos.

Eine Analogie der Erfahrung ist eine Regel, nach welcher aus Wahrnehmungen Einheit der Erfahrung entspringen soll, und als Grundsatz von den Gegenständen (der Erscheinungen) nicht constitutiv, sondern blos regulativ gelten. Sie soll also nicht bestimmen, wie Wahrnehmung selbst, als empirische Anschauung überhaupt entspringen soll; sondern nur, wie aus Wahrnehmungen Einheit der Erfahrung entsteht. Z. B. daß das Eisen, wenn es im Feuer gelegen hat, heiß wird, ingleichen daß auf Verwundung empfindsamer Theile des thierischen Körpers Schmerz erfolgt, sind einzelne Wahrnehmungen. Könnte ich nun dasjenige angeben, worunter diese und ähnliche Wahrnehmungen stehen; so würde dieses die Einheit dieser und ähnlicher Wahrnehmungen bestimmen. Ich würde dadurch die Wahrnehmungsurtheile in Erfahrungsurtheile

*) Kant Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphys. §. 58. Crit. d. rein. Vernunft, S. 696.

theile zu verwandeln im Stande seyn, als wodurch eine Nothwendigkeit gewisser Verhältnisse der Erscheinungen festgesetzt würde, wodurch objective Erkenntniß derselben möglich werden würde. Es entstehen diese Analogien durch Anwendung der drei Categorien des Verhältnisses auf Anschauungen, der Substanz, der Ursache und der Wechselwürkung.

Erste Analogie. Grundsatz der Beharrlichkeit. Alle Erscheinungen enthalten das Beharrliche (Substanz) als den Gegenstand selbst, und das Wandelbare, als dessen Bestimmung, d. i. eine Art, wie der Gegenstand existirt. Denn bei einem Wechsel von allen hätten wir keine empirische Vorstellung der alles umfassenden Zeit, worinne alle Verhältnisse nur allein möglich sind.

Zweite Analogie. Alles was geschieht, (anhebt zu seyn) setzt etwas voraus, wornach es als einer Regel folgt. Grundsatz der Erzeugung. Denn sonst wäre die Succession der Wahrnehmungen nur subjectiv und es gäbe kein objectives Zeitverhältniß desselben. Ich würde nur sagen können, daß in der Erscheinung eine Apprehension auf die andere folge, welches aber blos etwas Subjectives wäre, und kein Object bestimmen würde, mithin gar nicht für Erkenntniß irgend eines Gegenstandes würde gelten können.

Dritte Analogie. Grundsatz der Gemeinschaft. Alle Substanzen, so fern sie zugleich seyn, stehn in durchgängiger Gemeinschaft (d. i. Wechselwürkung unter einander). Denn wenn alle coexistirenden Substanzen völlig isolirt wären, so könnte sich der Verstand keine Nothwendigkeit des Zugleichseyns in einem Erfahrungsurtheile denken. Es muß also außer dem bloßen Daseyn noch etwas seyn, wodurch A. dem B seine Stelle in der Zeit bestimmt, und umgekehrt auch wiederum B dem A. weil nur unter dieser Bedingung die Substanzen,

zen, als zugleich existirend, empirisch vorgestellt werden können. Nun bestimmt nur dasjenige dem andern seine Stelle in der Zeit, was die Ursache von ihm oder seinen Bestimmungen ist. Folglich muß jede Substanz die Caussalität gewisser Bestimmungen in der andern und zugleich die Würkung von der Caussalität der andern in sich enthalten, d. i. sie müssen in dynamischer Gemeinschaft stehn, wenn das Zugleichseyn in irgend einer möglichen Erfahrung erkannt werden soll *). Analogien heißen diese Grundsätze darum, weil sie nicht bestimmen, was und wie groß das Beharrliche, die Ursache, das Wechselwürkende sey, sondern nur in welchem Verhältniß es zu dem Wechselnden, zu der Begebenheit, und zu dem Coexistirenden stehe.

Analysis eines Begriffs.

Log.

Dieses ist die logische Behandlung eines allgemeinen Begriffs, um ihm seine vollständige Deutlichkeit zu verschaffen, und besteht in der Zergliederung aller Merkmale eines zusammengesetzten allgemeinen Begriffs. Ein solcher wird sodann ein ausführlicher Begriff (notio adaequata) genannt. Jedes Merkmal in einer sogenannten logischen Definition, kann von neuem definirt werden, bis man auf ganz einfache Merkmale kommt, in welchen weiter nichts Mannichfaltiges wahrgenommen wird, oder soweit es unser Zweck erfordert. Dadurch wird es sich zugleich offenbaren, ob sich das Definitum wieder in die Definition eingeschlichen hat, oder nicht, wodurch der Fehler eines logischen Cirkels im Definiren verhütet wird.

Durch

*) Kant Crit. der r. Vern. S. 176 — 218. Prolegom. §. 25. Schmid Crit. d. r. V. 175. Schultz Erläuterung über Hrn. Prof. Kants Critik d. r. V. S. 52. ff.

Durch dieſes Verfahren erhält ein Begriff ſeine analytiſche Vollkommenheit, welche von der ſynthetiſchen dadurch unterſchieden iſt, daß dieſe, wie ſchon das Wort zu erkennen giebt, nichts auflößt; ſondern durch Zuſätze gewiſſer Beſtimmungen, nach Regeln die untergeordneten Begriffe eines allgemeinen Begriffs ausfindig macht. Jene, nähmlich die Entwickelung beſtimmt den Innhalt; dieſe, die ſynthetiſche Behandlung hingegen, beſtimmt den Umfang eines allgemeinen Begriffs. Die Analyſis eines Begriffs iſt entweder vollſtändig oder unvollſtändig. Durch die erſte entſtehen analytiſche Definitionen; die andere abergiebt nur einen unvollſtändigen Begriff. Zur Explication iſt alſo eine vollſtändige Analyſis nöthig. Zur Demonſtration aber wird es hinreichend ſeyn, wenn nur diejenigen Characktere ſind entwickelt worden, welche zur gegenwärtigen Demonſtration erforderlich ſind.

Analytik.

Logic u. critiſche Philoſophie.

Man verſteht überhaupt unter Analytik die Wiſſenſchaft der Form einer Erkenntniß, und der Regeln ſie darnach zu prüfen. Form der Erkenntniß aber, iſt die Art und Weiſe der Verknüpfung von Vorſtellungen. Materie iſt der Stoff, wovon die Vorſtellungen verknüpft werden. Wenn man nun von der Wahrheit der Erkenntniß ſpricht, ſo redet man entweder von der Wahrheit der Erkenntniß, der Materie nach, oder der Form nach. Von der erſten läßt ſich gar kein allgemeines Criterium angeben. Denn ein ſolches würde dasjenige ſeyn, welches von allen Erkenntniſſen ohne Unterſchied ihrer Gegenſtände gültig wäre. Nun aber abſtrahirt man dabei von allem Innhalte, oder von aller Beziehung der Erkenntniß auf ihr Object. Folglich iſt es widerſprechend nach einem Merkmale der Wahrheit dieſes Innhalts der

Er-

Erkenntniß zu fragen. Was aber das Erkenntniß der bloßen Form nach betrift, so kann allerdings eine Logik, sofern sie die allgemeinen und nothwendigen Regeln des Verstandes vorträgt, eben in diesen Regeln die Criterien der Wahrheit darlegen. Denn was diesen widerspricht ist falsch; weil der Verstand dabei seinen eigenen Regeln des Denkens, mithin sich selbst widersprechen müßte. Aber diese Regeln von der Wahrheit der Erkenntniß ihrer Form nach, so richtig sie an sich seyn mögen, sind nicht hinreichend. Sie sind blos eine negative Bedingung (Conditio sine qua non) aller Wahrheit. Denn ob gleich eine Erkenntniß der Form nach ganz richtig ist, so kann sie doch dem Gegenstande widersprechen. Der Theil der Logik also, welcher das ganze formale Geschäfte des Verstandes und der Vernunft in seine Elemente auflößt, und sie als Prinzipien aller logischen Beurtheilung unserer Erkenntniß darstellt, heißt Analytik, und bezieht sich auf die bloße Form, nicht aber auf die Materie der Erkenntniß *). Ihr Gegensatz ist Dialectik oder die Logik des Scheins. Da hingegen Analytik Logik der Wahrheit heißen kann. So nahm auch Aristoteles die Analytik im Gegensatz der Dialectik. Letztere war ihm die Kunst der Wahrscheinlichkeit, oder die Kunst, aus wahrscheinlichen Gründen Vermuthung zu würken. Jene aber, die Analytik, war derjenige Theil der Logik, welcher lehrt, aus Gründen der Gewißheit Beweise zu führen. S. Aristot. Analyt.

Ana-

*) Kant Critik der reinen Vernunft. S. 57. ff. Schulz Erläuterung. S. 19.

Analytik transcendentale.

Crit. Philosophie.

Die critische Philosophie versteht unter der transcendentalen Analytik die Zergliederung unseres gesammten Erkenntnisses a priori in die Elemente der reinen Verstandserkenntnisse *). Die Absicht der Critik überhaupt geht dahin, zu verhüten, daß der Verstand nicht über seine Gebiete und über seine natürlichen Grenzen hinausgehe, und über Dinge absspreche, über welche zu urtheilen ihm gar nicht zusteht. Soll sie diese Absicht erreichen, so muß sie das Verstandsvermögen einer Critik oder Zergliederung unterwerfen in die Elemente, wodurch alles gedacht wird. Dadurch wird es möglich, dem Verstande seine Grenzen anzuweisen, und zugleich den dialectischen Schein aufzudecken, und den reinen Verstand vor sophistischem Blendwerk zu verwahren. Z. B. die Begriffe, Substanz, Ursach, Daseyn, Nothwendigkeit, Zufälligkeit sind reine Verstandsbegriffe. Was kann und darf der Verstand für einen Gebrauch davon machen? Darf und kann er sie nur auf Gegenstände der Erfahrung anwenden? oder ist es ihm auch erlaubt, dieselben auf übersinnliche Gegenstände, auf Dinge an sich anzuwenden? Dies ist eigentlich die Frage, die die Critik beantwortet. Und hierzu soll die transcendentale Analytik durch die Zergliederung des reinen Verstandsvermögens in seine Elemente, den Grund legen. Sie zerfällt in zwei Theile

a) Analytik der Begriffe.

Dies ist die Untersuchung des Vermögens aller reinen Begriffe. Nicht Begriffe sollen hier analysirt, oder

*) Kant Critik d. r. Vernunft. S. 64.

oder ihrem Innhalte nach zergliedert werden; sondern das Verstandsvermögen, um die Möglichkeit der Begriffe a priori zu erforschen. Die Hauptfrage, welche hier zum Grunde liegt, ist diese: Welches sind die nothwendigen Bedingungen des Verstandes, denen alle denkbaren Objekte unterworfen werden müssen? Diese Frage soll die Analytik der Begriffe beantworten. Sie entdeckt diese nothwendigen Bedingungen, denen alle Objecte unterworfen werden müssen, in den Categorien, als reinen Stammbegriffen des Verstandes, und nennt sie Formen des Denkens, Quantität, Qualität, Relation und Modalität. Alles Gedenkbare muß unter sie gebracht werden können; sonst ist es gar nichts, was als Objekt des Denkens kann angesehn werden. Von diesen Denkformen ist die Materie unterschieden. Diese muß die Erfahrung hergeben. Der Verstand nimmt nun das Mannichfaltige, so ihm die Erfahrung darbietet, und veranstaltet damit eine Verbindung in Gemäßheit dieser seiner ursprünglichen Denkformen. Da aber die Begriffe von Gegenständen der Erfahrung lauter empirische Begriffe, jene Begriffe des Verstandes aber reine Begriffe a priori sind; so fragt sichs, wie diese heterogenen Begriffe mit einander zu vereinigen? Zum Glück sind aber alle empirische Begriffe der Form, der Sinnlichkeit, der reinen Anschauung der Zeit a priori unterworfen. Die Zeitbestimmung ist daher der vermittelnde Begriff, durch welchen eine Beziehung jener reinen Verstandsbegriffe auf Objecte der Erfahrung möglich gemacht wird, wodurch sie ihre Versinnlichung bekommen. Denn an und für sich, ohne Beziehung auf Erfahrung, sind sie leer und ohne Bedeutung. *)

*) Kant Critik. S. 66.

b) Analytik der Grundsätze.

Dieses ist die Untersuchung des Vermögens a priori zu urtheilen. Sie wird auch genannt transcendentale Doctrin der Urtheilskraft, und besteht aus zwei Hauptstücken. Das erste handelt von der sinnlichen Bedingung, unter welcher reine Verstandsbegriffe allein gebraucht werden können, oder vom Schematismus des reinen Verstandes. Das zweite von den synthetischen Urtheilen, welche aus reinen Verstandsbegriffen unter diesen Bedingungen a priori herfließen, und allen übrigen Erkenntnissen a priori zum Grunde liegen. Deren sind zwei: Der Satz des Widerspruchs, und der Satz der Möglichkeit der Erfahrung. Der erste bestimmt die Wahrheit aller analytischen, der andere die Wahrheit aller synthetischen Urtheile. *)

Analytische Methode.

Logic.

In wieferne man die analytische Methode der synthetischen entgegensetzt, ist es diejenige Lehrart, wo man von dem, was gesucht wird, als ob es gegeben sey, ausgeht, und zu den Bedingungen aufsteigt, unter denen es allein möglich ist. Man könnte sie besser die regressive, zum Unterschied der synthetischen, als der progressiven, nennen, welche letztere den entgegengesetzten Gang nimmt. **) Hieraus kann die Anwendung und der Gebrauch derselben begriffen werden. Bei Beobachtungen geht man analytisch zu werke, wenn man von dem Erfolg der Erfahrung anfängt, und sucht die Um-

*) Kant Critik. S. 148.

*) Prolegomena zu einer jeden künft. Metaph. §. 5. Anmerk.

Umstände, worinne sie gemacht werden muß, die Vorbereitung dazu, oder den Versuch so zu bestimmen, daß der verlangte Begriff oder Satz auf eine bestimmte und sichere Art herausgebracht wird. Der synthetische Weg hingegen besteht darinne, daß man von gewissen Datis oder Vordersätzen ausgeht, und läßt der Natur den Schlußsatz angeben, der daraus folgt. Es sind dieses Fragen die man der Natur vorlegt, wobei man von der Antwort nichts voraussieht. Es kommt hierbei auf zwei Stücke an, einmal, daß man die Natur recht frage, und zweitens, ihre Antwort recht verstehe. Beides erklärt die Logik. S. Lamberts Organon Th. I. Haupst. VIII. 367. 370.

Analytisches Urtheil.

critische Philosophie.

In jedem Urtheile wird das Verhältniß des Prädicats zum Subject gedacht. Entweder liegt nun das Prädicat dergestalt schon im Subject, daß ich es durch die bloße Zergliederung oder Entwickelung des Subjects herausleiten und erkennen kann; oder es liegt ganz außer dem Begriff des Subjects. Im ersten Fall ist das Urtheil analytisch, im andern synthetisch. Z. B. Alle Körper sind ausgedehnt, ist ein analytisches Urtheil. Denn ich darf nur den Begriff, Körper erklären, so sehe ich daraus, daß der Begriff, Ausdehnung, mit dem Begriff Körper, zugleich gesetzt wird. Hingegen das Urtheil, alle Köper sind schwer, ist synthetisch; weil der bloße Begriff eines Körpers mich nicht auf das Prädicat, schwer seyn führen kann, sondern ich muß noch etwas anderes und zwar hier die Erfahrung zu Hülfe nehmen, um dieses Verhältniß als bejahend richtig zu finden. *)

Man

*) Critik d. r. V. S. 6. Locke Vers. IV. 3. §. 9. ff.

Man hat die analytischen Urtheile darum auch erläuternde genannt, weil sie weiter auf nichts führen können, als was schon im Subject lag und durch dasselbe gedacht wurde. Die synthetischen aber, weil sie würklich die Erkenntniß um einen Schritt weiter bringen, hat man erweiternde Urtheile genannt. Die analytischen Urtheile sind allemal a priori Denn ich brauche die Erfahrung im geringsten nicht, um das Verhälniß des Prädicats zum Subject einzusehn; sondern der bloße Begriff des Subjects ist hierzu völlig hinreichend, und durch Anwendung des Satzes des Widerspruchs läßt sich die Wahrheit desselben beurtheilen. Bei synthetischen Sätzen hingegen, reicht dieses nicht zu. (S. weiter unten, synthetische Sätze). Es giebt nun sowohl bejahende als verneinende analytische Sätze. In der critischen Philosophie beruhet auf diesem Unterschiede viel. Locke, vom menschlichen Verstande, sagte schon, daß die analytischen Sätze, so wenig, als die identischen, unsere Erkenntniß nicht im mindesten erweitern können. Die critische Philosophie geht noch einen Schritt weiter. Sie theilt die synthetischen Sätze in solche, die es a posteriori und in solche die es a priori sind, und beweißt, daß eine Wissenschaft die diesen Namen behaupten will, daß sie a priori sey, synthetische Sätze a priori fassen müsse. Da nun die Metaphysik, als vorgebliche Wissenschaft a priori, es mit Dingen an sich, die keine Erscheinungen sind, zu thun hat, von diesen aber, synthetische Urtheile a priori nicht möglich sind; so schließt sie, daß alle bisherige sogenannte Metaphisik diesen Namen nicht verdiene. Denn alle ihre scheinbaren synthetischen Urtheile entstehn durch Anwendung der Categorien auf Vorstellungen von Dingen an sich, Seele, Welt und Gott. Dies ist ein Mißbrauch, den sie von diesen Categorien unbefugter Weise macht; weil dieselben lediglich auf Erscheinungen können angewandt werden. Daher beschuldiget sie die

bis-

bisherige Metaphysik, daß alle ihre vorgeblichen synthetischen Urtheile erschlichen sind.

Analytische Definitionen sind eine Gattung analytischer Urtheile. Sie setzen die bekannten Merkmale eines unentwickelten Begriffs auseinander.

Anarchie.

Polit.

Das ist eine Volksvereinigung zur Sicherheit, aber ohne gemeinschaftliche Regierungsform.

Anbetung Gottes.

Moral.

Unendliche Achtung heißt Anbetung. Das Sittengesetz fordert, daß sich unsere Achtung nach dem Grade der moralischen Vollkommenheit eines jeden Wesens richte. (S. Achtung). Da nun diese in Gott als unendlich gedacht werden muß, so muß auch die Achtung gegen Gott grenzenlos d. i. unendlich seyn *).

Andacht.

Moral.

Diejenige religiöse Gemüthsstimmung eines Menschen, nach welcher derselbe Gott, seine Eigenschaften, Werke und Gesetze betrachtet, in der Absicht, damit er dadurch weiser, tugendhafter, und den Gesetzen ähnlicher werde, heißt Andacht. Oder, die Richtung der Aufmerksamkeit auf die höchsten Vollkommenheiten Gottes und ihre Beziehung auf die Welt **). Sie gewährt

*) Jacob Sittenlehre. §. 472.

*) Eberhard Sittenlehre. 137. 138.

währt das würdigste Vergnügen, theils weil ihr Gegenstand selbst groß und erhaben ist, aus dessen lebhafter Vorstellung Ehrfurcht und Bewunderung entsteht; aber auch Liebe und Dankbarkeit, indem derselbe wohlthätig und seine Werke nutzbar sind, sonderlich in Verbindung mit der Güte und Weißheit ihres Urhebers; theils weil sie von abergläubischer Furcht befreiet und die Glückseligkeit der Tugend verstärket. Solche ächte Andachtsübungen sind der edelste Gebrauch unserer Vernunft, die edelste Beschäftigung der Geister. Weswegen sich auch jeder zu allen Beförderungsmitteln solcher Andachtsübungen verbunden halten muß, wegen der Verbindlichkeit, im Guten zu wachsen.

Andächtelei.

Moral.

Der äußerliche Schein der Andacht, durch künstliche Nachahmung der äußern Zeichen der Andacht und Frömmigkeit, ist Andächtelei. Sie gründet sich auf die falsche Vorstellung von Gott, als wenn er Neigungen und Bedürfnisse hätte, deren Befriedigung oder Nichtbefriedigung uns seinen Beifall oder Mißfallen zu wege bringen könnte; als wenn er mit einem blos äußerlichen Hofdienst, durch Mitmachung religiöser Ceremonien vorlieb nähme. Andere Menschen durch Andächtelei zu hintergehen, ist eine Eigenschaft eines Scheinheiligen.

Anemometer.

Mathem.

Ist ein Instrument, durch dessen Hülfe man das Verhältniß in der Stärke des Windes messen kann.

Aneinandergränzen.

Dinge, welche durch dazwischen liegende Räume oder Zeiten nicht von einander getrennt sind, gränzen aneinander.

Anfang.

kritische Philosophie.

Daseyn nach einer Zeit, worinne ein Ding nicht war. Ein Begriff, der nur in der Sinnenwelt, wo Zeit ist, Bedeutung hat. Mithin ist

Anfang der Welt

das ist, ein Entstehen der Welt in einer leeren Zeit ein widersprechender Begriff, weil er die Zeit außerhalb der Sinnenwelt annimmt. *) Siehe Welt.

Angebohrne Begriffe.

a. nach dem Plato.

Unter angebohrnen Ideen, nach Plato, versteht man überhaupt Vorstellungen, welche die Seele nicht erst erworben, sondern die ihr schon vor der Vereinigung mit ihrem Körper beiwohnen, und deren sie sich in ihrer Vereinigung mit dem Körper wieder erinnert. Es war dieses eine Erzplatonische Lehre, obgleich nicht geläugnet werden kann, daß schon andere Philosophen vor dem Plato von solchen Ideen gesprochen haben, wiewohl nicht mit derjenigen Ausdehnung, wie Plato. Wir machen daher mit diesen den Anfang.

Man

*) Schmid Crit. d. r. V. S. 178.

Man kann die Ideen des Plato, theils in logischer, theils in metaphysischer Hinsicht betrachten. Plato machte den gegründeten Unterschied unter Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft. Durch die Sinnlichkeit, d. i. durch die äußerlichen fünf Sinne, stellen wir uns nur einzelne existirende Dinge, durch den Verstand, das Gemeinsame vor *). Die Vorstellung der Sinne nannte er παθηματα, αἰσθησεις, die Begriffe des Verstandes aber, welche durch Denken erzeugt werden, ἀναλογισματα, συλλογισμοι. Diese sind von jenen unter andern dadurch unterschieden, daß sie zu Prädicaten in Urtheilen dienen. Z. B. die Geschlechtsbegriffe, Mensch, Körper u. s. w. *) Hier sehen wir blos auf die letztern, nähmlich auf die Verstands-Begriffe. Diese waren von gedoppelter Art. Einige entstehen aus Empfindungsstoff durch Anwendung des Verstandes, und heißen δοξαι von δοξαζειν, denken, gedachte Begriffe, welche aber, wegen ihres Ursprungs, immer noch empirisch sind. Andere nicht, und heißen νοησεις, ἐπιστημαι, Vernunftbegriffe. Erstere werden bei dem Plato auch φανταστα genannt, weil sie zwar einen sinnlichen Stoff, aber auch das Denken als Thätigkeit des Verstandes erheischen. Ihr Gegenstand ist das αἰσθητον, ὁρατον. Der Gegenstand der letztern ist das νοητον, was nicht empfunden, sondern nur gedacht werden kann, ἀορατον. Das Vermögen dieser Begriffe ist das Verstandsvermögen, νοησις. Dieses sind die Begriffe der Geschlechter als allgemeine Begriffe, unter welchen mehrere Dinge, die Arten und Individuen stehn. Sie enthalten den Grund, daß mehrere Gegenstände Dinge von einerlei Gattung genannt werden, ***) und

werden

*) Plato im Theätet. Vol. II. edit. Bipont. S. 141.

**) Ebend. S. 143.

***) Phädo. S. 228.

werden deswegen auch Ursachen genennet, weil sie als Formen anzusehn sind, durch welche die unter ihnen enthaltenen Begriffe bestimmt werden. Und eben darinne liegt der Grund, warum sie nicht einerlei Ursprung mit Vorstellungen von einzelnen Dingen haben können. Sie sind mithin, als allgemeine Begriffe, nicht aus der Sinnlichkeit entstanden, sie sind nicht sinnliche Begriffe, werden jedoch durch sinnliche Vorstellungen erweckt und zum Bewußtseyn gebracht. Wenn aber Begriffe von einzelnen sinnlichen Gegenständen entstehn sollen, so müssen sie vorausgegangen und mithin früher seyn als jene. Sie sind also angebohren. Daher kann man einem Menschen durch geschickte Fragen, eine ganze Wissenschaft, die er bisher noch nicht studiert hat, abfragen. Die Antworten oder Begriffe werden nicht in ihn hineingelegt, sondern herausgeholt und aus ihm herausgelockt *). Wie wäre dies möglich, wenn sie nicht zuvor in ihm schon bereit gelegen hätten? Und diese Unmöglichkeit, die reinen Vernunftbegriffe aus empirischem Ursprunge zu erklären, nebst ihrer Allgemeinheit als generische Begriffe, waren die eigentlichen Merkmale der angebohrnen Begriffe. Diese muß der Verstand aus sich selbst erzeugen, und die Sinnlichkeit kann ihm hierbei nicht behülflich seyn, und die Thätigkeit des Verstandes in Hervorbringung derselben, ist das Denken. Plato bedient sich hierbei verschiedener Redensarten, um diese Thätigkeit zu bezeichnen; durch sich selbst erkennen; das, was die Dinge an sich sind, durch sich selbst erkennen, rein denken (καθαρως γνωναι) **) und sieht die Vernunft als die

*) Meno IV. S. 360 — 350. Phädo S. 165. 166.

**) Phädo S. 147 — 159. vergl. Leibnitz Vers. I. Bd. Theätet. S. 142. Philebus. S. 303. 304. De Republ. VI. 124. VII. 163.

Quelle derselben an. Er unterschied ferner zweierlei Arten der angebohrnen Begriffe, mathematische und reine Vernunftbegriffe. Jene waren gleich diesen rein, angebohren, ewig und unveränderlich, so wie ihre Objecte. Nur dadurch waren sie unterschieden, daß ein mathematischer Begriff mehrmals durch Verzeichnung der Figur, welche durch ihn gedacht wird, jedoch immer wiederum rein dargestellt werden kann. Z. B. ein Circul enthält Einheit der Merkmale, die ich vielmal durch Verzeichnung darstellen kann, wodurch zwar mehrere Cirkel gebildet werden können, aber die einander vollkommen ähnlich sind. Ein Vernunft-Begriff aber (εἶδος) bezeichnet nur einen einzigen Gegenstand *). Er ist ein Geschlechts Begriff, welcher immer derselbe bleibt. Dadurch läßt sich nun auch begreifen, wie Plato den Satz behaupten und vertheidigen konnte: Eins ist Viel und das Viele ist Eins. Der Gattungsbegriff ist in allen untergeordneten Arten Ein und derselbe, die Arten desselben aber sind viele und die Individuen unendlich d. i. unbestimmbar **).

Diese höchsten Geschlechtsbegriffe, welche unveränderlich und nothwendig sind, sind die angebohrnen Platonischen Ideen, nebst den dadurch vorgestellten Dingen an sich. Daß es dergleichen geben müsse, bewies er dadurch, weil es Wissenschaft giebt, als welche ohne dieselben nicht möglich wäre, ja ohne dieselben würde alles Denken aufhören. Denn in einer Wissenschaft muß das Besondere aus dem Allgemeinen abgeleitet werden. Dieses sind aber die Gattungsbegriffe. Wenn es also keine allgemeinen Begriffe giebt, so ist gar keine Wissen-

*) Aristoteles Metaph. I. 6.

**) Phileb. S. 215. seqq.

senschaft möglich*). Es ist aber ferner ohne diese Ideen überall kein Denken möglich. Denn Denken heißt, das Besondere aus dem Allgemeinen erkennen. Durch die höchsten Geschlechtsbegriffe wird der Verstand auf eine gewisse Höhe gestellt, von wo er die untergeordneten Arten und Individuen erkennet, die Vielheit in der Einheit und umgekehrt, die Vielheit der Arten auf Einheit des Geschlechts zurückführt**). Aber auch kein Erkennen, oder keine Erkenntniß ist ohne diese Ideen möglich. Denn alles Erkennen setzt etwas Absolutes und Nothwendiges voraus. Das Veränderliche der einzelnen Dinge macht, daß sie alle Augenblicke verändert werden können. Daß wir sie denken und erkennen, beweißt die Erfahrung. Folglich muß das Absolute, Nothwendige und Unveränderliche auch vorhanden seyn. Und dies denkt man sich bei den Ideen, woraus ihre Nothwendigkeit erhellet***).

Plato fand aber auch in praktischer Hinsicht nothwendig Ideen anzunehmen. Daß ein Charackter schön oder häßlich, eine Handlung gut oder böse sey, setzt einen allgemeinen Grund voraus, nach dem ein solches Urtheil gefällt wird. In der äußerlichen Handlung kann dieser Grund nicht liegen. Es muß also sowohl die Regel die dieses Urtheil leitet, als die Gattungsbegriffe gut und böse eher seyn, als die Erfahrung, nach welcher wir nur die einzelnsten Handlungen der Menschen darunter subsumiren. Sie müssen reine, übersinnliche Be-

*) Theätet. S. 57. 58. Phädo. 226. 236. Sophista S. 274. 275. de republ. XII. S. 225 — 227.

**) Phädo. S. 227. 228. Hippias B. I. S. 21. de republ. V. S. 64.

***) Phädo S. 179. Timäus. S. 348. Cratyl. S. 345. 346.

Begriffe und mithin a priori seyn *). Und wenn der Mensch würklich sittlich gut handeln will und soll, so muß er der Idee der Sittlichkeit, dem Gesetz, dem Göttlichen in ihm folgen. Dies wäre nicht möglich ohne diese Idee vorauszusetzen **). Durch diese Ideen, glaubte Plato, würden die Gegenstände an sich gedacht und gegeben. Aus dem Grunde, weil eine so große Verschiedenheit unter empirischen und unter allgemeinen Begriffen statt fände, daß letztere, höchstens nur Wahrscheinlichkeit; erstere aber feste Gewißheit gäben. Mithin müßte es auch Dinge an sich geben, welche durch die Vernunftbegriffe gedacht würden ***). Und hielt daher die Gegenstände, die durch die Geschlechtsbegriffe gedacht werden, für die Dinge an sich. Z. B. der durch das Genus gedachte Mensch, nicht das Individuum ist der Mensch an sich (ἀυτὸ ἑκαστον).

Diesen Ideen legte er nun folgende Prädicate bei. Sie können nicht sinnlich wahrgenommen, sondern müssen nur gedacht werden. Denn sie fassen das Wesentliche und Allgemeine. Sie sind unveränderlich, so wie die Dinge, die durch sie gedacht werden; nothwendig; weil sie das Wesentliche der einzelnen Dinge enthalten. Sie sind unkörperlich, ohne Gestalt und Ausdehnung, einfach, und daher unauflößbar, sie können nie das Gegentheil werden, von dem, was sie sind. Sie sind anzusehn als Einheiten, (ἑναδες μοναδες) weil sie der Vereinigungspunkt der mehreren Dinge sind, die unter ihnen stehn ****).

Hätte

*) Meno S. 351. Gorgias. B. IV. S. 55. 56. Phädo S. 171. Theätet S. 142.

**) De Legibus XII, B, IX. S. 221. de Republ. III. S. 290. 291. de Republ. IV. S. 350.

***) Timäus. S. 847.

****) Philebus S. 16. Aristot. Metaph. I. C. 6. Phädo S. 227.

Hätte Plato es hierbei bewenden lassen, ohne die Verbindung der Ideen mit den Gegenständen der Sinnenwelt weiter erklären zu wollen, so würde er vielen Schwierigkeiten entgangen seyn. Allein es mußte sich ihm die Frage aufdringen: wie kommt es, daß der Gattungsbegriff, als Idee, in den Individuen sich gewissermaaßen wieder findet? Die Idee, Mensch, ist ein Geschlechtsbegriff, (Genus) gleichwohl werden seine wesentlichen Merkmale in jedem einzelnen Menschen angetroffen. Die Ideen sind reine Vernunftbegriffe, denen eigentlich kein Gegenstand in der Natur vollkommen entspricht, und doch muß zwischen ihnen und den concreten Gegenständen eine Verbindung statt finden, weil letztere unter jenen, als unter ihrer Einheit stehn. Man darf nicht vergessen, daß Plato glaubte, man könnte durch die Ideen die Dinge an sich erkennen. Diese Erkenntniß mußte er aber auch Gott beilegen. Nach diesen Ideen, weil sie das Wesen der Dinge ausmachen, sagte er, hat nun Gott die Natur gebildet. Er gab aber auch dem Menschen die Vernunft, und drückte gleichsam derselben diese Ideen ein, weil sie nichts anders als das Ideenvermögen ist. Da nun die Naturwesen dasjenige an sich tragen, wovon die Ideen gleichsam der Spiegel sind, so wird es begreiflich, wie die äußerlichen Gegenstände mit unsern Ideen übereinstimmen. Nach dem Timäus wollte Gott, als das vollkommenste Wesen, alles sich selbst ähnlich machen, das heißt aber nichts anders als in Gemäßheit seiner Ideen die Welt darstellen. Diese waren gleichsam der Typus und Ectypus, die sichtbare Natur. Die Ideen der menschlichen Vernunft sind die nähmlichen, nach welchen er die Welt schuf. Daher die Verbindung derselben mit den concreten Dingen.

Ob nun aber Plato diese seine Ideen für Substanzen gehalten habe oder nicht, darüber haben sich die

scharfsinnigsten Alterthumsforscher nicht vereinigen können. Die mehresten unter ihnen sind der Meinung, die Ideen im Platonischen Sinn wären von ihm für Substanzen gehalten worden. Andere hingegen sagen: Die Ideen sind nichts anders als Vernunftbegriffe, welche Plato für rein und unabhängig von der Erfahrung hielt; und die dadurch bestimmten Gegenstände sind die Dinge an sich, welche aber Erfahrungsgegenständen zum Grunde liegen. Zu den erstern gehört Plessing in dem Versuche zur Aufklärung der Philosophie des ältesten Alterthums. B. 1. S. 331 — 333. und in dem Memnonium oder Versuche zur Enthüllung der Geheimnisse des Alterthums. B. 1. S. 214 und 215. ingleichen in der Abhandlung über die Platonischen Ideen (im dritten Theile der Cäsarischen Denkwürdigkeiten aus der philosophischen Welt vom Jahr 1786.) Und Schulz de Ideis Platonis, S. 10. zu den Andern, Tennemann in dem System der Platonischen Philosophie, B. II. S. 142. ff. welchem gründlichem Ausleger der Platonischen Philosophie wir hauptsächlich für Augen gehabt haben.

Plessing sagt: „Plato und die Alten vor ihm hielten das Materielle oder Körperliche, wegen der dabei befindlichen immerwährenden Bewegung und Veränderung, für nichts Substantielles: denn zum Charakter der Substanz rechneten sie, daß einem Dinge beständiges Seyn (το εἶναι) zukommen, und es daher in sich fest bestehen bleiben, unbeweglich und unveränderlich seyn müsse. Den würklichen Substanzen aber legten sie eine immaterielle Natur bei, und versetzten dieselben außer der Körperwelt. Ihren metaphysisch, theologisch-philosophischen Lehren zu Folge, existirte von allen einzelnen körperlichen Dingen, die zu einer Gattung — unter der wir das Allgemeine zu begreifen pflegen — gehö-

gehören, eine unveränderliche, unbewegliche immaterielle Subſtanz, als Urweſen und verurſachendes Princip der unter dieſes Allgemeine gehörenden Dinge. Dieſes dehnten ſie auf alles aus, was nur unter allgemeinen Begriffen gedacht zu werden pflegt. Ein jedes Allgemeine wurde für eine Subſtanz, für ein Urweſen, oder verurſachendes Princip, der zu ihm gehörenden concreten Dinge gehalten. So exiſtirte z. B. von Gleichheit, Schönheit, Gerechtigkeit, Menſchheit, Tugend, Tapferkeit, dem Waſſer, dem Feuer, der Luft, Erde u. ſ. w. ein ſubſtanzielles immaterielles Urweſen, oder Princip, welches durch verurſachende Mittheilung, eine Aehnlichkeit von ſich, in der materiellen Welt würke, und die ihn entſprechenden Erzeugungen in demſelben, d. i. die Eigenſchaften der ihm ähnlichen materiellen Dinge hervorbringe: ſo verurſache z. B. die immaterielle Menſchheit in den Weſen, welche Menſchen heißen, eine Aehnlichkeit von ſich; die immaterielle Gleichheit, Aehnlichkeit und Größe, die Gleichheit, Aehnlichkeit und Größe in den ſinnlichen Dingen u. ſ. w. Alles was wir unter dem Allgemeinen denken, hatte bei dieſen alten Metaphyſikern ſeine eigene Subſtanz. Sie betrachteten das Allgemeine, welches ſie καθολε nannten, als was Subſtantielles. Dieſe unter dem καθολε begriffene Subſtanzen, welche für die Urweſen der Dinge gehalten wurden, nannte Plato Ideen. Als Beweiß, führt er einige Stellen aus dem Ariſtoteles an, welcher ſagt: diejenigen, welche Ideen annehmen, machen das Allgemeine zu Subſtanzen, und nennen dieſe Ideen. Sie betrachten dieſelben als etwas Abgeſondertes, und zugleich auch wieder als Etwas, das (nicht abgeſondert iſt, ſondern) in den einzelnen concreten Dingen (των καθ' ἑκαςον) exiſtirt. Der Grund, woher es kommt, daß diejenigen, welche unter dem καθολε die Ideen verſtehn, dieſes

(ταυτα)

(ταυτα) mit den nämlichen Gegenständen zusammen vereinigen, liegt darinne, weil sie die sinnlichen Dinge (für Etwas, von den Ideen ganz verschiedenes) nicht für die nämlichen Substanzen halten, welche die Ideen vorstellen. Sie sagen, daß das Besondere, das Concrete im Sinnlichen, in einem beständigen Fluß, Bewegung und Veränderung sey, und in demselben nichts fest bestehe, beharre und unveränderlich bleibe. Außer diesem Sinnlichen aber finde bei dem καθολκ ein beständiges Seyn (ειναι) statt, und stelle selbiges etwas von jenem (Sinnlichen) ganz verschiedenes vor. — Das Absondern, verursacht die bei den Ideen sich hervorthuenden Schwierigkeiten. Einige aber halten es für nothwendig, daß, wenn außer den fließenden sinnlichen Dingen, noch Substanzen existiren, diese (Substanzen) abgesondert seyn müßten. Da sie nun keine andern Substanzen hatten, so nahmen sie die, welche sie das καθολκ nannten, als solche an. Auf diese Weise geht es nun zu, daß die nämlichen Naturen zugleich das καθολκ (d. i. etwas Abgesondertes) zugleich aber auch, die besondern einzelnen sinnlichen Dinge selbst (d. i. nichts Abgesondertes, sondern mit diesen sinnlichen Dingen vereinigtes) vorstellen. — In einer andern Stelle sagt der Stagirit wieder, daß von einigen durch das καθολκ die Ursachen und Principien der Dinge angedeutet würden. Aristoteles Metaph. XII. 9. VI. 13.

Auf solche Weise müßte sich freilich Plato selbst widersprechen, indem er einmal behauptete, daß die Ideen von den sinnlichen Dingen abgesondert wären, und das anderemal, daß eine Mittheilung der erstern an die letztern statt finde. Einen solchen Widerspruch, einem so großen Philosophen und einem der ersten Denker des Alterthums zu Schulden kommen zu lassen, ist hart. Und die ersten Regeln der Critik oder Auslegungskunst gebieten, anzunehmen, daß überhaupt ein

Schrift-

Schriftsteller sich selbst nicht widersprechen wird, und ihm so lange mit sich selbst einverstanden zu halten, bis der Widerspruch ganz evident ist. Gleichwohl scheint die Behauptung des Aristoteles, als eines Schülers des Plato, ein großes Gewicht zu haben. Allein Herr Tennemann läßt sich durch das Ansehn desselben nicht blenden. Er nimmt fürs erste die Aechtheit der Metaphysik des Aristoteles in Anspruch, und hält sie für eine Compilation entweder aus dem Aristoteles selbst, oder aus neuern Schriftstellern. Zweitens, es gab zu Aristoteles Zeiten schon mehr als eine Meinung über die Ideen, welche Aristoteles bestreitet, ohne allezeit bestimmt anzugeben, gegen welche eigentlich seine Einwürfe gerichtet sind. Hieraus entsteht die Dunkelheit, wodurch die eigentliche Meinung des Plato nicht leicht von den übrigen abgesondert werden kann, zumal da schon Plato selbst verschiedener Erklärungen über die Ideen erwähnt. Drittens Aristoteles, oder wer sonst der Verfasser seyn mag; stellet einige Gründe auf, aus welchen man nicht anders schließen kann, als daß er entweder den Plato nicht verstanden hat, oder nicht hat verstehen wollen. Von dieser Art ist, wenn er sagt; es sey ein leeres Gewäsch, wenn man behaupte, die Ideen seyen die Muster und Formen der Dinge. Viertens, wenn Plato die Ideen getrennt, und von den empirischen Dingen abgesondert habe, so sey dadurch noch nicht bestimmt angegeben, daß er die Ideen hypostasirt habe. Denn das Trennen kann in einem gedoppelten Sinne genommen werden. Einmal in einem logischen, und sodann in einem metaphysischen. Im ersten, heiße es soviel, als, die Ideen sind Begriffe, welche a priori in dem Vernunftvermögen sind, es sey nun an sich; oder durch Mittheilung einer höheren Intelligenz. Im letztern aber existirten sie als objectiv reale Wesen, außer dem göttlichen und menschlichen Vernunftvermögen. Alles dieses habe Aristoteles unbestimmt gelassen. Nach dem Aristoteles entspringe das Allgemeine durch Abstraction. Nach dem Plato waren es reine Begriffe a priori in dem

Vorstellungsvermögen. Das sey es nun was Aristoteles das Trennen der Ideen nenne, und das setze nicht nothwendig eine Hypostasirung voraus *).

Der Hauptgrund des Herrn Plessing ist dieser: er sieht die νοημενα, welche Plato Ideen nennt, als Gedanken an, welche von Ewigkeit von dem göttlichen νους ausströmen, sich als Formen in der intelligibeln Materie eindrücken, und in derselben als Substanzen existiren. Sie werden durch das würkliche Anschaun und Denken des νους würkliche Objekte, d. i. das Angeschaute und Gedachte selbst. Aus dieser Ursache nenne sie Plato ὐσιας ὑλα, ζωα, νοητα, θεους ἀϊδιους, παραδειγμα. Allein, zu geschweigen, daß diese Erklärungsart neue Schwierigkeiten herbeiführt, so werden die Ausdrücke, ὐσια, ειναι, ὀν, die Plato als Prädicate seinen Ideen beilegt, in dreifacher Bedeutung bei ihm genommen, wie Herr Tennemann mit Recht behauptet. Sie bedeuten einmal ein Seyn. Zweitens ein Subjekt, das nicht Prädicat eines andern seyn kann, eine Substanz. Drittens, den Inbegriff von Prädicaten, die zu dem Begriff eines Subjects wesentlich gehören, die das Wesen desselben ausmachen, in Ansehung dessen dasselbe unveränderlich ist. Nur in der letzten Bedeutung kommt es den Ideen zu. Denn wollte man es in der andern Bedeutung nehmen, so zeigt sich ein wesentlicher Widerspruch mit seinem System. Plato war ein Spiritualist, oder besser Dualist. Er statuirte körperliche und unkörperliche Wesen. Beide haben Realität. Sind nun aber die Ideen Substanzen, so müssen sie irgendwo an einem Orte seyn. Dann sind sie aber ein Gegenstand der Anschauung und Empfindung und also körperlich. Welches geradezu den Eigenschaften widerspricht, welche Plato den

Ideen

*) System der Platonischen Philosophie, B. II. S. 134 ff.

Ideen beilegt. Und wenn man hier einwendet, daß Plato im Phädrus B. X. von einem überhimmlischen Orte rede, wo die Ideen anzutreffen wären, so erinnert Herr Tennemann, daß dieses allegorisch erklärt werden müsse, weil die ganze Beschreibung von der Seele eine fortgesetzte Allegorie sey.

Plato nennet ferner Gerechtigkeit, Weißheit, und die übrigen Tugenden unsichtbare Objecte: setzt sie aber in eine Seele, in welcher sie vorhanden sind. Sollte er sie nun für Substanzen gehalten haben, wie können in der Seele mehrere Substanzen seyn? — Er legte also jedem Objecte, in sofern es gedacht wird, Realität bei; aber darum nicht gleich substanzielle. Ingleichen Wissenschaft kann nur in einer Seele seyn, so wie Verstand, Weisheit u. s. w. wie können diese Dinge aber Substanzen seyn, wenn sie nothwendig in einem Subjecte existiren müssen, wie Plato behauptet.

Herr Schulze folgert die Substanzialität der Ideen aus einer Stelle im Symposium, wo Plato sagt: das Schöne an sich kann nicht angeschauet werden, wie ein Gesicht, noch wie die Hände, noch wie sonst etwas körperliches; es ist auch kein bloßes Wort, wie eine Wissenschaft, und schließt hieraus, daß ihnen Plato nicht eine subjective Realität aus bloßen Begriffen, sondern eine objective, als außer der Vorstellung existirenden Dingen, beigelegt habe. Dagegen erinnert Herr Tennemann, daß aus dem Zusammenhange sich eine andere Erklärung ergebe. Plato habe nämlich in dem Vorhergehenden gezeigt, daß durch Betrachtung einzelner schöner Gegenstände der Geist gewöhnt werden müsse, das Schöne, welches allen Gegenständen der Art gemein ist, zu umfassen. Von dieser Betrachtung müsse er von einer Wissenschaft zur andern übergehen, damit er alles Schöne auf dem großen Felde der Wissenschaften und Kenntnisse kennen lerne, um eine Wissenschaft zu fassen,

welche

welche das Schöne selbst zum Gegenstand habe. Das Schöne selbst, welches nämlich allen schönen Gegenständen zum Grunde liegt, und daher von allen denselben unterschieden ist, kann weder ein, durch die äußere Anschauung wahrgenommener Gegenstand, noch auch ein Product des Geistes seyn. Man kann eben so wenig sagen, dieses Gesicht, sey es auch das schönste, ist die Schönheit selbst. Es giebt eine Idee des Schönen. Diese ist ohnstreitig ein Begriff; aber der Gegenstand desselben, das Schöne, ist kein Begriff *).

Die ganze Schwierigkeit liegt am Ende darinne; Plato hat sich selbst nicht deutlich darüber erklärt, ob seine Ideen Substanzen sind. Der Begriff Substanz, kommt eigentlich zuerst beim Aristoteles vor. Man nahm nun diesen Aristotelischen, oder vielleicht auch einen Begriff der neuern Philosophie von Substanz, und gieng damit in das System des Plato über und glaubte seine Merkmale beim Plato wieder zu finden. Hat Plato seine Ideen substanzialisirt, so waren sie gewiß ganz etwas anderes, als wir dermalen unter Substanzen verstehn. Das Gewisseste von allen ist dieses. Die Ideen sind Geschlechtsbegriffe und darum Formen der Dinge, und können deswegen nicht die Dinge selbst seyn. Ursprünglich sind sie in dem göttlichen Verstande und enthalten den Grund, daß ein Ding dies und nichts anderes ist. Ob sie gleich selbst keine eigentlichen Substanzen sind, so sind sie doch der Grund der Substanzialität der Dinge. Denn eine Substanz ist in Absicht des Wesens unveränderlich, dies wird sie aber nur vermöge der Ideen.

Ob nun aber Plato der Erfinder der Ideen sey, oder ob schon vor ihm diese Lehre bekannt gewesen, darüber streiten sich die Alterthumsforscher. Das erste behaup-

*) Ebendaselbst, S. 149.

behauptet Meiners *) „Aristoteles, sagt er, redet sowohl von den Aehnlichkeiten, als von den Unterschieden der Platonischen und Pythagoräischen Begriffe und Meinungen; allein er sagt ausdrücklich, daß er die Lehre von den Ideen zuerst eingeführt habe.“ Diesem setzen Andere einige Stellen aus dem Plato entgegen, aus welchen ersichtlich sey, daß schon vor des Plato Zeiten diese Lehre bekannt gewesen. Z. B. in den Philebus sage Plato: „Die Alten welche uns übertrafen, und den Göttern näher wohnten, haben uns die Sage hinterlassen: Wie nämlich diejenigen Dinge, welche unerzeugt und ewig wären, aus Einem und aus Vielen bestünden, und das Endliche und Unendliche von Natur in sich vereinigten **). Eben dieses sage auch Aristoteles, nämlich es sey eine sehr alte Meinung, daß das Eine und das Zuviele und Zuwenige, die Principien der Dinge wären ***). Und im Sophista sagt Plato: Wir wollen uns jetzt zu den Freunden der Ideen wenden (ἰων' εἰδων φιλας) ****) welches deutlich anzeige, daß er nicht der Erfinder der Ideen sey, sondern selbige schon vor ihm behauptet worden wären. Ingleichen S. 258. 259.“ Von denen, welche über das ον und μη ον — was unter beiden eigentlich zu verstehen sey — Untersuchungen angestellt haben, ist noch nicht gedacht worden. Diese streiten sehr lebhaft über die Bedeutung der Substanzen. Einige ziehen alles aus dem Himmel und aus Unsichtbaren auf die Erde, und greifen mit den Händen die Felsen und Eichen. Da diese sich blos an sichtbare Gegenstän-

*) Geschichte der Wissenschaften, B. 1. S. 689.

**) Philebus, S. 219.

***) Aristot. Phys. I. 6. S. 201.

****) Sophista. 260.

stände halten, so sprechen sie nur solchen Dingen Seyn und Würklichkeit zu, welche sinnlich wahrgenommen werden, und machen daher aus der Substanz, d. i. aus den wahren wesentlichen Dingen eine körperliche Natur, indem sie alles das verachten, und für nichts halten, was noch außer dem Körperlichen existiren soll. Die Gegner von diesen streiten von oben, aus dem Unsichtbaren her, um die Behauptung durchzusetzen; daß die unkörperlichen Ideen, welche nur durch den Verstand können angeschauet werden, die allein wahren Substanzen wären (νοητα ἀττα καὶ ἀσωματα εἰδη βιαζομενοι την ἀληθινην ὀσιαν εἰναι). Aus diesen historischen Domcüenten glaubt nun Plessing das hohe Alterthum der Ideen vor dem Plato dargethan zu haben *).

Nach meinem Ermessen kann eine Vereinigung dieser entgegengesetzt scheinenden Behauptung gestiftet werden. Es kann die Ideenlehre vor dem Plato vorhanden gewesen seyn. (Wie denn einige wirklich dieselben mit den Zahlen des Pythagoras, wo nicht für Eins gehalten; doch mit denselben verglichen haben). Aber nicht in derjenigen Form und Anwendung, in welcher sie Plato nahm. Plato hielt die Ideen für Dinge an sich. Nun bestünde aber die reinste und wahreste Erkenntniß, in der unmittelbaren Betrachtung der Dinge vermittelst des Verstandes und nicht vermittelst des Körpers durch Augen und Ohren. Denn der Körper beunruhige nur die Seele in ihren reinen Betrachtungen und wer sich des Körpers bediene, könne keine Gewißheit und Wahrheit finden **). Das Schöne, Heilige, Gute, Gerechte u. s. w. womit sich der wahre Weltweise beschäftigen müsse, existire außer der Sinnenwelt, und wäre vormals

von

*) Memnomium B. II. S. 315. ff.

**) Phädo, S. 147, 148, 149, 168.

von der Seele in ihrer Seligkeit angeschaut worden. Dieses alles wandte er hernach auf die Lehre von der Seelenreinigung an, wodurch sich der Mensch zu dem Reinen und Immateriellen erheben müsse. — Diese Wendung und Ausdehnung der Ideenlehre mag also dem Plato eigen bleiben, obgleich die Lehre selbst vor ihm schon, wiewohl unter einer andern Form, bekannt seyn mochte; nicht als wenn Plato die Seelenreinigung allein statuirt hätte; dies thaten auch Andere: sondern nur in Verbindung mit seiner Ideenlehre.

b. Nach dem Aristoteles.

Dieser Philosoph begann seine philosophische Laufbahn gleich damit, daß er die Lehrgebäude seiner Vorgänger niederriß, um dem seinigen Platz zu machen. Die Einheit der Eleatiker, die Zahlen des Pythagoras, die Atomen des Democrits, das Verhängniß des Heraklits und auch die Ideen seines Lehrers des Plato, alles wurde von ihm über den Haufen gestoßen. Er stellte sich diesem seinem Lehrmeister gerade gegen über, und da dieser angebohrne Ideen behauptet hatte, so läugnete er dieselben und behauptete dagegen daß alle unsere Erkenntniß empirischen Ursprungs sey und von den Sinnen und der Erfahrung ihren Anfang nehme. Die allgemeinen Begriffe ließ er gleichfalls aus Erfahrung, vermittelst der Abstraction entstehen. Wir haben schon in dem Vorhergehenden die Stellen angeführt, in welchen er sich den Ideen des Plato widersetzte. Er nannte diese Behauptung ein leeres Geschwätz, wenn man sage, die Ideen wären die Muster und Formen der Dinge *). Dadurch, daß Plato die Ideen von

*) Metaph. XII. C. 7. XII. C. 5.

von den empiriſchen Gegenſtänden abgeſondert, habe er alle die Einwürfe verurſacht, die gegen die Ideen gemacht werden könnten *). Die Hauptſtellen aber welche hierher gehören, ſind. Ariſtoteles ſagt, alles was der Menſch lernt, das erkennet er entweder durch Induction, oder durch Demonſtration. Die Demonſtration fängt vom Allgemeinen an; die Induction vom Einzelnen oder Beſondern. Es iſt aber nicht möglich, das Allgemeine anders, als durch Induction zu erkennen. Ohne Sinnlichkeit iſt mithin kein Erkennen durch Induction möglich. Woraus alſo folgt, daß alles Erkennen aus der Sinnlichkeit entſpringe **). Daher rührte es, daß er in der zweiten Stelle welche hierher gehört, den Verſtand mit einer Tafel verglich, auf welcher nichts geſchrieben wäre. Die Sinne ſind gleichſam die Griffel, wodurch Begriffe in dieſelbe geſchrieben würden. Plato bediente ſich dieſes Bildes auch, aber im umgekehrten Verhältniß. Die Seele, ſagte er, wäre zu vergleichen mit einer ausgewiſchten Tafel, in welcher die Begriffe geſtanden, die aber die Seele in der Vereinigung mit dem Körper vergeſſen, und deren ſie ſich nun allererſt wieder erinnern müſſe. Nach dem Ariſtoteles war es eine tabula nuda, nach dem Plato, eine tabula rasa ***). Dem Ariſtoteles folgen in der Hauptſache

*) Metaph. XII. 9.

**) Analyt. post. C. XV. μανθανομεν ἡ ἐπαγωγη ἡ ἀποδειξει ἐστι δ' η μεν ἀποδειξις ἐκ των καθολω ἡ δ'ἐπαγωγη ἐκ των καθ' ἑκαστα μεσος ἀδυνατον δε τα καθολω θεωρησαι, ἐι μη δ'ι ἐπαγωγης — ἐπαχθηναι δε μηὸντας ἀισθησιν ἀδυνατον.

***) de Anima. L. III. C. 10.

e. die Stoiker

Nach ihnen war gleichfalls sinnliche Empfindung die Quelle aller Begriffe. Nach dem Plutarch sahen sie die Seele eines erstgebohrnen Kindes, als ein reines Papier an, welches durch Erfahrung und sinnliche Eindrücke erst beschrieben werden muß *). Und da sie die Präexistenz der Seelen nicht statuirten; sondern behaupteten, der Mensch würde erst nach seiner Geburt ein lebendiges Wesen, so mußten sie natürlicher Weise schließen, daß sie vor ihrer Ankunft in dem Körper auch keine Kenntnisse einsammeln könne, und daß es mithin keine angebohrnen Ideen, in der Bedeutung, wie ihre Vorgänger dieses genommen hatten, gäbe. In diesen leeren Verstand wurden nun durch die Sinnen und durch die Erfahrung die Begriffe allererst eingetragen. Durch fortgesetzte Erfahrung entstehen nach und nach die allgemeinen Begriffe und Grundsätze. Dieses Geschäfte hieß bei ihnen ein Uebergang von dem Sinnlichen zu dem Intellectuellen. (μεταβασις ἀπο των ἐναργων.) Sextus advers. Mathem. III. S. 40. vergl. Tiedemanns stoische Philosophie. Th. I. S. 87. Nach dem Origenes cont. Celsum L. VII. behaupteten sie: es sey nichts im Verstande, was nicht zuvor schon in den Sinnen gewesen sey.

d. nach dem Carteſius.

Dieser Philosoph hob den Satz der Peripatetiker und der Stoiker, daß alle Erkenntniß aus der Empfindung entstehe, wieder auf, und statuirte, daß die Begriffe der Qualität, der Figur, von einer Sache (Object an sich) Substanz, vom Wahren, Guten und Billigen, von einer Vorstellung, ingleichen

*) De Plac phil. IV. 11.

chen die notiones communes oder allgemeinen Grundsätze, z. B. eine Sache kann nicht zugleich seyn und auch eyn; Was geschehn ist, kann nicht ungeschehn gemacht werden; Dinge, die einem dritten gleich sind, sind unter einander gleich; Gleiches von Gleichem abgezogen, bleibt gleiches übrig u. s. w. wie nicht weniger die Idee von Gott angebohren wäre. Cartesius hat zwar niemals eine deutliche Erklärung gegeben, was er unter einer Idee versteht, ausgenommen, daß er den Ursprung der sinnlichen Begriffe genetisch erklärt. Antonius Le Grand aber, sein Nachfolger, erklärt sie so: Unter einer Idee versteht man die gedachte Sache, in wiefern dieselbe ein objectives Seyn im Verstande hat *). Einige dieser Ideen sind angebohren, d. i. dem Denkvermögen, ursprünglich anerschaffen. Was erstlich die Ideen der empfindbaren Qualitäten betrifft, so könnten dieselben aus gar keiner Aehnlichkeit, oder Verwandtschaft, mit den Objecten selbst erklärt werden. Z. B. das Gefühl des Schmerzens, das Licht, die Farbe, der Schall, Geruch und Geschmack, Wärme und Kälte. Alle diese Ideen wären blos dunkel und verworren, sie könnten auch nicht erklärt und verstanden werden, aus irgend einer Bewegung. Also wären sie angebohren, und das, daß wir sie verstünden, hätten wir von unserer Na-

*) Institut. philos. secundum principia Renati Descartes P. IX. p. 930. seqq. Ccartesii princip. phil. p. 1. §. 15. ingleichen Meditat. III. p. m. 21. Non illam (ideam Dei) sensibus hausi, nec unquam non expectanti mihi aduenit ut solent rerum sensibilium ideae, cum istae res externis sensuum organis occurrunt, nec etiam a me efficta est, nam nihil ab illa detrahere, nihil superaddere plane possum ac proinde super est, ut mihi sit innata. Man vergleiche Gassendi Disquisit. Metaph. p. 155. Huetius in Censura philosophiae Cartesianae C. III. 5. 9. und Traité philosophique de la foiblesse de l'Esprit humain L. II. Ch. III. p. 188.

Natur. Aber auch zweitens, die deutlichsten Jdeen, z. B. von einer Linie, einem Dreieck, einem Rhombus, und andern mathematischen Figuren, wären angebohren. Denn die Sinne könnten uns davon nicht unterrichten; weil in der Natur und Erfahrung keine wahre gerade Linie, kein Dreieck, dessen drei Winkel vollkommen gleich wären zween rechten Winkeln, angetroffen würde. Da also die Jdeen von Figur nicht von den Sinnen herkommen könnten, auch gar nichts Körperliches an sich hätten; so folge, daß sie der Seele angebohren, d. i. daß ihr von Gott das Vermögen, solche zu bilden, anerschaffen sey, und zwar nicht erst nach einem Muster außer ihr. Die äußerlichen Gegenstände in der Erfahrung gäben blos die Veranlassung, diese oder jene Jdee, die wir auf der Stelle haben, auf äußere Gegenstände zu beziehen. Nicht als wenn sie die Jdee erzeuget hätten; sondern weil sie nur Gelegenheit gäben, durch ihr angebohrnes Vermögen, gerade zu dieser, und zu keiner andern Zeit, diese bestimmte Jdee zu bilden. Denn von den äußerlichen Gegenständen gelange durch die Sinne weiter gar nichts in das Gemüthe, als einige körperliche Bewegung im Gehirn; aber weder diese Bewegungen, noch die von ihnen erregten Figuren und Eindrücke in den sinnlichen Organen, könnten von uns verstanden werden, wie sie in den Organen entstünden. Folglich müßten die Begriffe von der Bewegung sowohl, als von den Figuren selbst angebohren seyn. Um so mehr wären es nun auch die Jdeen vom Schmerz, Farben und von dem Schall. Der Verfasser der Artis cogitandi, ein getreuer Schüler des Cartesius setzt hinzu: Wenn die Jdee von einer Vorstellung und von der Existenz nicht angebohren, sondern aus der Sinnlichkeit entstanden wäre, so frage er, wie sie denn in die Seele gekommen wären. Wären sie durch das Gesicht entstanden; so müßten sie doch leuchten oder farbicht seyn.

Wären

Wären sie durch das Gehör gekommen, so frage er, ob sie einen tiefen oder hohen Ton hätten? ob sie einen guten oder übeln Geruch hätten, wenn sie durch den Geruch ob sie einen guten oder übeln Geschmack hätten, wenn sie durch den Geschmack, ob sie warm oder kalt, hart oder weich wären, wenn sie durch das Gefühl entstanden wären? Was drittens die Ideen von einer Sache überhaupt, von Substanz, von Wahrheit, Güte und Gerechtigkeit betrifft, und überhaupt alle allgemeine Begriffe; so hätten diese nicht die mindeste Verwandtschaft und Aehnlichkeit mit materiellen Dingen. Wer wollte denn also behaupten, daß sie aus Körpern durch die Empfindung in die Seele geflossen wären? Wer wollte sich unterstehen, zu sagen, daß jene axiomatischen Sätze, als notiones communes durch eine gewisse Bewegung des Nervensystems entstanden wären? Alle jene Bewegungen sind nur einzeln, und particulär; die allgemeinen Sätze und notiones communes aber sind universell, und haben nicht die geringste Verwandtschaft noch Beziehung auf jene. Da nun aber ohne Bewegung nichts in die Seele kommen kann, jene Begriffe aber ohne dieselbe vorhanden sind; so müßten sie angebohrne seyn, und vor aller Erfahrung vorhergehn. Daher sage auch Augustin: mens se ipsam per se ipsam nouit. Malebranche behauptete, wir sähen alles in Gott. Durch seine Gegenwart würden wir aufs genauste mit ihm vereiniget. Er sey der Ort, in welchem die Geister existiren. Da er nun alle Ideen von den erschaffenen Dingen in sich selbst habe, so könnten wir in ihm diese erkennen. (De inquirenda verit. L. III. C. IV.

Was endlich viertens die Idee von Gott anlangt, und von der Existenz desselben, so sey in der ganzen Natur nichts, was ihn ihn vorstellen könne. Denn er sey der Unendliche, Unermeßliche, Allmächtige und Allervollkommenste. Denn ob wir gleich Substanzen sind, so sind wir doch weder unendlich, noch unabhängig ꝛc. wenn

wir

wir also eine Idee von Gott haben, so müssen wir sie von ihm selbst empfangen haben. Die Sinnen können uns dergleichen nicht geben, aus obigen Gründen. Eben so wenig die Beobachtung oder die Betrachtung der Natur. Diese thut weiter nichts, als sie ladet uns ein, uns diese Ideen zu vergegenwärtigen.

c. Nach Locke.

Dieser britische Philosoph läugnete alle angebohrne Ideen und Grundsätze. Unter einer Idee verstund er alles, was dem Gemüthe gegenwärtig ist, wenn wir denken, und er forderte zu angebohrnen Begriffen und Principien, wenn es dergleichen gebe, daß auch das mitangebohren sey, daß der Mensch die in ihm gezeichneten Wahrheiten verstehe und wahrnehme, denn sonst wären sie für ihn so gut als nicht vorhanden. Daß es erstlich keine angebohrnen allgemeinen Principien und Grundsätze gebe, bewieß er aus folgenden Gründen. Es giebt keine allgemeine Uebereinstimmung der Menschen in Ansehung der aller allgemeinsten Grundsätze, als worauf sich doch die Freunde der angebohrnen Ideen berufen, im Felde der Speculation. Selbst der Satz: was ist, das ist, und was ist, kann nicht nicht seyn, wird von einem großen Theile der Menschen nicht erkannt. Z. B. von Kindern und blödsinnigen Menschen. Wären sie ihnen angebohren, so müßte auch die Erkenntniß davon ihnen angebohren seyn. Wie ist das möglich, wenn sie gar kein Bewußtseyn davon haben? Kein Satz, keine Wahrheit kann angebohren seyn, wo nicht zugleich die Erkenntniß davon angebohren ist. Denn im Verstande seyn, und doch von dem Verstande nicht erkannt werden, heißt eben so viel, als im Verstande seyn, und nicht in ihm seyn. Wollte man sagen: die Erkenntniß derselben kommt erst alsdann, wenn die Menschen zum Verstande kommen, — so ist es mit allen übrigen Erkenntnissen

der-

derselbe Fall. Die mathematischen Wahrheiten und Grundsätze, erkennt man auch erst, wenn man zu Verstande kommt. Mithin ist das nichts Angebohrnes, was man durch Hülfe des Verstandsgebrauchs allererst erkennen muß. Und also sind jene ersten Principien eben so wenig ursprünglich und angebohren, als alle übrige Wahrheit, welche durch nachmaligen Verstandsgebrauch allererst eingesehn werden. Und gesetzt auch, daß der Beifall dieser ersten Grundsätze den Verstandsgebrauch allererst erwarte, so setzt dies doch eine Menge abstracter Begriffe und Worte voraus, womit der junge Verstand sich erst familiarisiren muß, ehe und bevor er jene Sätze versteht. Wozu dieses, wenn ihre Erkenntniß bereits angebohren ist? — Eben so wenig kann aus dem augenblicklichen Beifall, welchen die Menschen gewissen, sehr wahren Sätzen geben, sobald sie nur die Worte verstehn, geschlossen werden, daß dieselben angebohren sind. Denn wozu wäre es nöthig, daß sie erst die Worte, wodurch der Satz ausgedrückt wird, hören und verstehen müßten, wenn der Satz schon zuvor, als angebohrne Wahrheit in ihnen liegt? Will man sich hinter die Ausdrücke, implicite und explicite verstecken, daß nämlich die Erkenntniß solcher Sätze zwar nicht explicite, aber doch implicite in dem Menschen liege: so heißt implicite nichts anders, als, sie haben ein Vermögen dieselben zu erkennen, und dann verhält es sich mit allen andern Wahrheiten und Sätzen auf gleiche Weise Wer nennt denn aber eine solche Wahrheit angebohren, welche durch Anwendung des Verstandsvermögens allererst anerkannt werden muß? Und dann, wie könnte darüber ein Streit seyn, ob sie angebohren sind, wenn sie wahrhaft angebohren wären? Müßte nicht die Natur dieselben durch ganz gewisse Charaktere eingedrückt haben, an welchen jeder Mensch auch ihr Angebohrnes

unwiderſprechlich erkennen müßte? Dann wäre aber aller Streit darüber unmöglich und überflüßig.

Eben ſo wenig ſind 2) practiſche Principe angebohren. Denn ihre Wahrheit iſt nicht einmal ſo evident, als jene der theoretiſchen allgemeinen Grundſätze; ſie iſt diſcurſiv und muß vermittelſt der Schlüſſe erkennet werden. Die gänzliche Unwiſſenheit, oder der langſame Beifall, welchen einige Menſchen oft ſpät denſelben geben, beweißt zur Gnüge, daß ſie nicht angebohren ſind. Auch brauchten ſie in dem Falle nicht bewieſen zu werden. Selbſt die Verſchiedenheit der Wege, welche man eingeſchlagen hat, ein und dieſelbe moraliſche Regel zu beweiſen, beweißt das nähmliche. Z. B. der Satz: Verträge müſſen gehalten werden, wird von dem einen bewieſen, weil es der Wille Gottes iſt; von dem andern, weil der Staat Strafe auf das Gegentheil geſetzt hat; wieder von Andern, weil es die Tugend fordert u. ſ. w. Die Verſchiedenheit der Meinungen über das, was Recht und Unrecht iſt, und ganzer Nationen in ihren Geſetzen, Sitten und Gebräuchen, welche oft einander gerade entgegengeſetzt ſind, beweißt, daß keine praktiſchen Principien angebohren ſind. Und wozu wäre es, daß man erſt dieſelben erlernen müßte, wenn ſie angebohren wären? Da es ferner gar keine angebohrnen Begriffe giebt, ſo kann es auch keine angebohrnen Grundſätze geben, denn Sätze beſtehen aus Begriffen. Das erſtere aber erhellet daraus, weil mit der Beraubung eines Sinnes alle Begriffe wegfallen, welche für dieſen Sinn gehören. Ein Blindgebohrner hat keine Begriffe von Farben, und ein Taubgebohrner vom Schall. Dazu kommt, daß Kinder nicht die geringſte Kenntniß von jenen Begriffen verrathen, welche zu den allgemeinen Sätzen und Principien gehören. Es wird ihnen ſchwer, ſich bis zu den abſtracten Begriffen derſelben zu erheben. Daher iſt weder die Idee der Identität

tität, noch des Ganzen und der Theile, noch der Substanz angebohren.

Aber auch die Idee von Gott ist nicht angebohren. a) Weil es viele Menschen und ganze Nationen giebt, die keinen Gott glauben und von Religion überall nichts wissen. Und gesetzt, daß dieses auch nicht wäre, so folgt daraus, daß die Menschen allenthalben eine Erkenntniß von Gott haben, b) doch nicht, daß diese Erkenntniß angebohren seyn müsse. Denn so wenig die Namen des Feuers, der Wärme und der Zahlen, deswegen angebohrne Begriffe beweisen, weil sie überall von dem Menschen gebraucht werden, so wenig kann man aus dem überall allgemein bekannten Namen einer Gottheit den angebohrnen Begriff beweisen, von dem Objekt, das dadurch bezeichnet wird. Und die Abwesenheit dieses Namens und Begriffs beweiset eben so wenig die Nichtexistenz desselben, als der Mangel des Begriffs von einem Magneten beweisen würde, daß es keine Magnete gäbe. c) Der Satz: eine Idee, die allgemein bekannt ist, ist angebohren, beweißt zu viel, das heißt, gar nichts. So ist kein Zweifel, daß die Idee des Feuers eine allgemein bekannte Idee sey; aber ist sie darum angebohren? Sagt man d) es habe es die Güte Gottes erfordert, daß er in einer so wichtigen Sache, die Begriffe anerschaffen habe; so findet hier abermals der Fall statt, daß dieses mehr beweißt, als die Freunde der angebohrnen Ideen wollen. Denn das, was von ihm zu wissen und zu glauben, und wie die Menschen ihm Gehorsam leisten sollen, war eine gleich wichtige Sache. Mithin hätte ihnen Gott solches auch anerschaffen müssen. e) Kinder erheben sich nur langsam und spät zu diesem Begriff, und wenn sie endlich dazu gelangen, so stellet derselbe mehr den Begriff eines Lehrers, als des wahren Gottes dar. f) Sollte Gottes Finger gleichsam den Begriff in die Seele eingeprägt haben, so müßte derselbe

auch

auch den wahren Charackter und das Kenntzeichen deſſelben ausdrücken. Wie wäre es da möglich, daß die Nationen ſo ſehr von einander abweichende Begriffe von ihm hätten? Der bloße Name, der allgemein unter ihnen genannt wird, macht es nicht aus, er iſt ein bloßes Wort oder Zeichen. Wie können damit die groben Begriffe der Abgötterei und des Götzendienſtes beſtehn? Iſt aber die Idee von Gott nicht angebohren, ſo iſt gar keine angebohren. Und wenn dies nicht iſt, ſo ſind auch keine Sätze angebohren *). Man findet auch etwas über dieſe Lehre bei dem Marquis d'Argens in ſeinen philoſ. Betrachtungen I. Th. S. 169. aber es iſt nichts neues und von dem bisherigen unterſchieden, außer der Erzählung von einem blind, ſtumm und taubgebohrnen Kinde.

f. nach Leibnitz.

Herr von Leibnitz nahm ehemals die Meinung des Descartes und Malebranche an. Nachdem er aber das Buch des Locke, über den menſchlichen Verſtand, der im allgemeinen mit dem Gaſſendi übereinſtimmte, geprüft hatte, verließ er die Carteſianiſche Schule, und machte ſich ein ganz eigenes Syſtem. In ſeinem neuen Verſuche über den menſchlichen Verſtand, folgt er Schritt vor Schritt dem Locke, und ſucht ihn größtentheils zu widerlegen; ohne daß er jedoch dem Carteſius geradezu beiflichtet. Wir ſind gar nicht in Abrede, daß unter den vielen und mancherlei Gründen des großen Locke auch viele ſchwache und nicht bündig geſchloſſene vorkommen, glauben aber auch

*) Locke de Intellect. hum. L. I. C. II. III. Rüdiger in Sens. veri et falsi. Auch Bonnets Seele iſt eine Ariſtoteliſche Tabula rasa. S. Essai analytique C. IV. und Condillac Essai sur l'Orig. des connoissances hum. S. 8.

auch, daß es nicht schwer sey zu zeigen, daß der gleichgroße Leibnitz ihn nicht überall widerlegt habe, wenn es uns hier nur zukäme, uns zum Richter aufzuwerfen. Es kann aber jeder die Vergleichung leicht selbst anstellen. Die Hauptsache, wodurch sich Leibnitz von seinen Vorgängern in dieser Lehre unterscheidet, ist diese: Er nahm nicht sowohl angebohrne Ideen, im Sinne des Plato und des Carteſius an, als vielmehr angebohrne Fertigkeiten. Es würde schwer seyn, diese seine wahre Meinung zu errathen, wenn nicht drei Stellen in dem neuen Verſuche über den menschlichen Verstand, vorkämen, wo er dieſes mit deutlichen Worten sagt. Denn die dialogiſche Methode, die er gewählt hatte, und dies, daß er immer seinen Locke vor Augen hatte, läßt den Leſer öfters über seine wahre Meinung in Ungewißheit. Die eine Stelle ist dieſe, wo er sagt: "Die würkliche Erkenntniß der nothwendigen Wahrheiten ist der Seele freilich nicht angebohren; aber nur diejenige, die man eine Erkenntniß der Kraft nach (connoissance virtuelle) nennen könnte. So ist die Figur die aus einem Marmor entstehen soll, in seinen Adern bereits gezeichnet, und also in dem Marmor selbst, noch ehe man sie beim Arbeiten entdeckt *). Die andere Stelle folgt gleich darauf: "Die Gedanken sind nicht angebohren; denn sie sind Handlungen, die Erkenntniſſe aber, oder die Wahrheiten, in so fern sie in uns sind, wenn wir auch nicht an sie denken, sind nur Fertigkeiten und Anlagen. Oft wissen wir auch viele Dinge, an die wir aber nicht denken **). Und noch deutlicher sagt er dieſes in der dritten Stelle: "Wenn unsere Erkenntniß, unsere Ideen, oder Wahrheiten würklich in unserer Seele

*) S. 164. nach Ulrichs Ausgabe.

**) S. 165.

Seele seyn sollen, so ist es doch nicht schlechterdings nothwendig, daß wir schon an sie gedacht haben, sie sind nichts anders, als natürliche Fertigkeiten — gewisse active und passive Anlagen und also mehr als eine tabula rasa" *). Wenn Leibnitz sie natürliche Fertigkeiten nennet; so muß man es für solche Anlagen, nach dem ganzen Zusammenhange verstehn, die wir in ihrer Vollkommenheit mit auf die Welt bringen. Sonst dürfte der Begriff einer angebohrnen Fertigkeit selbst schon widersprechend seyn; weil jede Fertigkeit erst erworben werden muß durch Uebung. Allein es giebt allerdings natürliche Fertigkeiten, die man den erworbenen entgegengesetzt. So ist die Fertigkeit zu sehen, zu hören, zu schlucken, eine natürliche Fertigkeit.

Dies vorausgesetzt läßt es sich nun verstehen, wie er sagen konnte 1) die reinen und nothwendigen Ideen sind in der Seele wesentlich eingegraben, und man kann gewisser Maaßen alle Erkenntniß, welche aus diesen entsteht, auch angebohren nennen. Dies letztere verstehe ich so, daß, wenn jene nicht da wären, diese auch nicht da seyn würden. Die reinen Ideen setzt er entgegen den Erscheinungen der Sinne. Diese müssen nach jenen geformt oder geordnet werden. Die reinen Ideen gehen vor diesen her, und wir besitzen Anlagen oder Fertigkeiten, sowohl jene auf diese anzuwenden, als diese unter jene zu ordnen. Z. B. die Idee des Raums liegt allen übrigen in der Geometrie zum Grunde, und wir besitzen eine angebohrne Anlage oder Fertigkeit, diese ganze Wissenschaft nach derselben zu lernen d. i. zu ordnen. 2) Die allgemeinen Wahrheiten, als die einfachen, sind uns angebohren und gelten in besondern Wahrheiten so viel, als die Obersätze in ein Enthymem. Dem Obigen zu Folge verstehe ich dies so: die allgemeinen und einfachen

*) S. 204.

fachen Wahrheiten sind ihm die ersten Grundsätze der Vernunft, was ist das ist, und der Satz des Widerspruchs. Diese sind Fakta und Gesetze zugleich. Als Fakta betrachtet, sind sie so alt, als der menschliche Verstand selbst, und also ihm angebohren. Schon der Adams Verstand konnte sich widersprechende Dinge nicht als wahr denken. Als Gesetze aber sehen wir, daß sie immer beobachtet werden müssen, so wie physische Gesetze bei Körpern. Die Körper wissen ihre Gesetze nicht, und doch sind sie unter die Aufsicht derselben gegeben. Eben so hat die Natur unsern Verstand unter die Aufsicht dieser Gesetze, die man nun auch Anlagen oder Fertigkeiten nennen kann, gegeben. Und in soweit sind sie uns angebohren. Daß dieses kein hineingetragener Sinn sey, sondern mit der ganzen Abhandlung wohl übereinstimme, erhellet unter andern daraus: Leibnitz vergleicht das Angebohrne in der Erkenntniß, in einer Parallele, mit den Muskeln des Körpers, nach welchen dieser sich bewegt. Was diese dem Körper sind, das sind die angebohrnen Ideen und Wahrheiten der Seele. Es ist nicht nothwendig; daß der Körper eine Kenntniß, daß wir so sagen, von den Gesetzen seiner Bewegkraft hat, und doch bewegt er sich diesen gemäß. Eben so ist es auch nicht nöthig, daß jeder eine Erkenntniß jener Grundwahrheiten besitze, als Gesetze betrachtet, er stimmt deswegen doch mit allen andern Menschen überein. Wodurch Leibnitz einem Einwurfe begegnen will, welchen Locke dem Cartesius machte. In diesem Verstande also konnte er sagen, daß gewisse κοιναι δοξαι angebohren wären, d. i. solche, bei denen sich die Menschen des Beifallgebens nicht erwehren können, so bald sie nur die Worte verstehen. Diesem zu Folge konnte Leibnitz auch sagen: ohne angebohrne Kenntnisse würden wir niemals auf die würklichen Erkenntnisse der nothwendigen Wahrheiten kommen, d. i. wären sie nicht als Fakta

vorher

vorher da, so würden wir weder sie als Gesetze, noch das, was aus ihnen, als aus seiner Quelle nothwendig fließt, erkennen können. Jene ewigen und nothwendigen Wahrheiten sind, unabhängig von der Erfahrung, in sofern in der Seele selbst enthalten, als die Vermögen dieselben einzusehn und zu entwickeln ihr angebohren sind. Die Freunde seiner Philosophie stimmen mehrentheils hierinne mit ihm überein. Z. B. Moses Mendelssohn, in dem Phädon und in der Abhandlung über die Evidenz.

Aus eben dem Grunde, daß es nicht nothwendig ist, daß alle Menschen sich bis zu abstracten Begriffen und bis zur würklichen Erkenntniß der angebohrnen nothwendigen Wahrheiten erheben, ohne daß diese dadurch aufhören angebohren zu seyn, begegnet er dem Einwurfe des Locke: daß die Idee von Gott nicht angebohren seyn könne, weil es ganze Völkerschaften gäbe, bei welchen man keine Spur einer solchen Idee oder Gottesverehrung angetroffen hätte. Genug der Satz: es ist ein Gott, sey so entschieden gewiß, daß ihm jeder vernünftige Mensch, der ihm ernsthaft nachdenkt, seinen Beifall geben müsse. Leibnitz scheint also den Cartesianischen Gründen beizutreten *); jedoch nur in dem Verstande, daß bei ihm der Satz: die Idee von Gott ist dem Menschen angebohren, nichts mehr und nichts weniger sagen will, als: der Mensch hat eine natürliche, angebohrne Anlage, durch deren rechten Gebrauch er zu der Idee Gottes und seiner Existenz gelangen kann.

g. nach Crusius.

Es giebt Grundbegierden, sagt dieser Philosoph, also muß es auch angebohrne Begriffe geben. Grundbegier-

*) Ebend. S. 203.

begierden, heißen bei ihm solche, welche der Grund aller übrigen sind, und nicht erst durch Angewöhnung entstanden sind. Jeder vernünftige Geist muß Grundbegierden haben. Weil er sonst gar keines Genusses des Angenehmen und mithin keiner Glückseligkeit fähig wäre. Nun ist aber eine Begierde ein fortdaurendes Bestreben nach gewissen Ideen auf gewisse Weise zu handeln. Wenn es daher Grundbegierden giebt, so giebt es auch angebohrne Begriffe, welche dazu gehören, und welche als ein vorauszusetzender unzertrennlicher Umstand mit jenen zugleich angenommen werden müssen. Es folgt aber deswegen noch gar nicht, daß wir uns derselben müssen bewußt werden können; wie denn auch die Erfahrung lehrt, daß wir sie nicht anders, als durch Schlüsse erkennen. Unterdessen sind sie doch, ehe wir sie noch deutlich erkennen, schon wirksam; weil sie die wirkenden Ursachen von den Grundbegierden sind, und eben aus dieser Wirksamkeit müssen wir ihr Daseyn erweisen *). Es wäre zu wünschen daß Crusius jene Ideen bestimmt angegeben hätte, die er für angebohren hält, dann würden sie auch leichter zu beurtheilen seyn. Da er sie aber aus den Grundbegierden ableitet, so können es keine andern, als die Ideen des Angenehmen und Unangenehmen seyn. Und da scheint es, daß er sie mit Gefühlen oder vielmehr mit Anlagen zu Gefühlen verwechselt. Sodann ist nach ihm das Bewußtseyn kein nothwendiges Requisit derselben. Allein ein Begriff ohne Bewußtseyn ist blind, wie vermag ein solcher seine Wirksamkeit auf Begierden zu beweisen, wenn er ungedacht bleibt. Begierde setzt doch immer eine Beziehung eines Gegenstandes auf mich, und ein Urtheil, ob mir derselbe nützlich oder schädlich ist, voraus. Auch hieraus erhellet, daß er unter

*) Crusius Moral. S. 126.

unter seinen angebohrnen Begriffen, mehr angebohrne Tendenzen verstanden haben mag.

h. nach Kant.

Dieser große Philosoph hat zwar nirgends das Wort angebohrne Begriffe gebraucht; allein seine Theorie der reinen Sinnlichkeit, des reinen Verstandes und der reinen Vernunft, beweisen genugsam, daß es gewisse ursprüngliche Vorstellungen und Erkenntnisse gebe, welche a priori sind, und von welchen alle Möglichkeit der Erfahrungskenntnisse abhängt. Diese müssen der Seele eigenthümlich angehören und ihr angebohren seyn. Dieses waren, was die reine Sinnlichkeit betrift, Raum und Zeit, als die reinen Anschauungen. Er nennet sie nicht eigentliche Begriffe, sondern Formen, oder Bedingungen, woran die Sinnlichkeit gebunden ist. Und, was den reinen Verstand betrift, die Categorien als die allgemeinen Denkformen. Die Aehnlichkeit seines Systems mit dem Leibnitzischen fällt in die Augen. Sein eigen Verdienst aber ist, daß er die ursprünglichen Vorstellungen und Erkenntnisse a priori aufgesucht und systematisch geordnet, das Verhältniß derselben zu der Empfindung angegeben, und wodurch sich diese Vorstellungen und Urtheile a priori auf Objecte beziehen, bestimmt hat *).

Angenehm.

Moral.

Ein Gegenstand wird dadurch angenehm, daß er die Würksamkeit der Seele reitzt. Und dieses geschieht auf

*) Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik. 129. Critik der reinen Vernunft. 15. 57. 611. 305. 22. 80. 333. ff. vergl. Chauvin Lex. phil. voc. Idea.

auf zweierlei Art. Entweder durch die Vorstellungskraft, oder durch die Begehrungskraft. Die Vorstellungskraft wird gereizt durch Vollkommenheit, durch Ordnung, durch Deutlichkeit, durch Wahrheit, durch Schönheit, durch Neuigkeit u. s. w. Die Begehrungskraft aber durch das Affectreiche, durch das Zärtliche, durch das Rührende, durch das Feierliche, durch das Große, durch das Wunderbare und durch das Erhabene. Da das Angenehme, besonders das Sinnlich-Angenehme von Empfindung, subjectiver Einrichtung, Neigungen u. s. w. abhängt: so ist es nichts absolut Gutes d. i. es paßt nicht für alle Vernunftwesen; obgleich dadurch nicht geläugnet wird, daß es allgemein anerkannte angenehme Gegenstände für sinnliche Wesen giebt. Es ist daher das Angenehme kein Gegenstand der reinen Vernunft, nichts Objectives, das für das Subject aller vernünftigen Wesen gelten könnte. Angenehm und unangenehm sind nur Objecte des sinnlichen Begehrungsvermögens. Denn das Begehrungsvermögen ist, nach der Erfahrung die Ursach des Begehrens des Angenehmen, und des Verabscheuens des Unangenehmen. Der Mensch, als Sinnenwesen, kann nicht anders, als das Angenehme begehren, und das Unangenehme verabscheuen. Hier liegt physische Nothwendigkeit zum Grunde, und die Gesetze unter deren Aufsicht das Begehrungsvermögen gegeben ist, sind Naturgesetze. Da nun der Zustand des Angenehmen Vergnügen, und jener des Unangenehmen, Mißvergnügen oder Schmerz nach sich zieht: so kann man sagen, die Natur hat den Menschen unter die Aufsicht des Vergnügens und Schmerzens gegeben. Er handelt, als Sinnenwesen, um die Summe des sinnlich Angenehmen zu vergrößern, und des Unangenehmen weniger zu machen. Daher kann man auch, wie Kant sagt, diese Gefühle durch ihre Würkung erklären. Was unmittelbar (durch den Sinn) mich antreibt, meinen

Zustand zu verlassen, ist unangenehm — es schmerzt mich; was eben so mich antreibt, ihn zu erhalten, ist angenehm, es vergnügt mich *). Und da der Mensch nur eigentlich seinen Zustand vor Augen hat; so kann man auch sagen: alles was uns benachrichtiget, daß unser Zustand besser worden ist, ist angenehm, das Gegentheil ist unangenehm. Da dieses nun durch die Einwürkung der Objecte geschieht; so ist hier alles empirisch und muß erst durch Erfahrung erlernt werden. Und da überdies vieles von der Art zu begehren, und von der Mechanik unserer Organen abhängt; so kann vor der Erfahrung a priori nicht bestimmt werden, welche Objecte uns angenehm oder unangenehm afficiren werden.

Man hat versucht, das Angenehme und Unangenehme auf Grundursachen und dadurch auf Grundsätze zurückzuführen, um dasselbe bis auf die ersten Quellen hinzuleiten. Einige sagen, die Ursache des Angenehmen ist das Wohlgefallen, die Wahrnehmung des verbesserten Zustandes, der vermeinte Beitrag zu unserer Vollkommenheit u. s. w. Allein hier treibt man sich in einem Cirkel herum und schiebt die Sache nur weiter hinaus. Andere sind dadurch der Sache näher gekommen, daß sie den Antrieb zur Thätigkeit und den Hang zur Ruhe, als Grundfakta in der menschlichen Natur aufgestellt haben. Wir sehn den Menschen bald ruhig, bald in Bewegung, schläfrig, oder nicht schläfrig. Sein ganzes Leben ist eine beständige Abwechselung von Thätigkeit und Ruhe. Diese sind von periodischer Wiederkehr. Alles nun was den Hang zur Thätigkeit oder Ruhe, im Fall ihrer periodischen Wiederkehr befördert, unterhält, frei macht, oder ihn zu befördern scheinet, ist angenehm, das Gegentheil ist unangenehm. Unter dem Hang zur

*) Kant Anthropologie. S. 169.

Ruhe, verſteht man den Zuſtand einer gewiſſen Apathie, Ausruhung und Erholung. In dieſem Zuſtande findet man, nach der Erfahrung, keine einzige heftige Empfindung willkommen, die die Seele aus dieſem ſüßen Schlummer, ohne gleichſam geſcholten zu werden, wecken dürfte. Ein ſtiller Hayn, ein leiſer Bach, ein Gottesacker und nächtliche Scenen, ſcheinen die Oerter zu ſeyn, die ſich für dieſen Zuſtand ſchicken und ihn begünſtigen. Es macht immer einen gewiſſen Contraſt, wenn man in dergleichen Scenen lärmendes Geräuſch bringt, weil nur feierliche Stille ſich für ſie ſchickt. Die Urſache, warum uns hier jede heftige Empfindung unangenehm iſt, die uns vielleicht zu einer andern Zeit willkommen geweſen wäre, iſt dieſe, weil ſie den Hang zur Ruhe zu zerſtöhren ſcheint, der ſich eben jetzo unſerer bemächtiget hat, oder als ein ſolcher vorgeſtellt wird. Auf entgegengeſetzte Weiſe verhält es ſich bei dem Antrieb zur Thätigkeit, wobei man aber den Anfang und Fortgang derſelben unterſcheiden muß. Kinder und Wilde, die noch wenige Kenntniſſe geſammelt haben, denen alſo vieles fremd und neu iſt, begaffen, betaſten, koſten alles und bringen es unter alle ihre Organen. Die Neuheit und Seltenheit reizt ihre Thätigkeit, darum iſt ihnen dieſer Zuſtand ſo lange angenehm, bis die Neuheit durch das Alltägliche und Gewohnte verſchwindet und zum Ueberdruß wird; woraus man ſich auch die ſinnliche Wißbegierde erklären kann. Bei dem Fortgange der Thätigkeit kommt es theils auf das Vermögen an, das ſich vorzüglich thätig beweißt, theils auf den Zuſtand des Gemüths, worinne man ſich befindet. In einem Alter, wo die Einbildungskraft vorzüglich würkt, wird alles das Angenehm ſeyn, das dieſe beſchäftigen kann. Daher bezeigen Kinder und Wilde einen Wohlgefallen an klingenden Inſtrumenten und glänzenden Dingen. Kunſtverſtändigen gefällt das mehr, was in

ihr Fach gehört. Daher das: nautica de ventis, de tauris narrat arator; weil hier ihre Thätigkeit freier würken kann, als bei Dingen, wovon sie keine Kenntnisse haben. Daher würden Frauenzimmer gähnen, wenn man sie mit dem principio contradictionis unterhalten wollte. Daß die Menschen oft unangenehmen Scenen entgegeneilen, wie z. B. der Anblick eines Schlachtfeldes, der gräßliche Anblick eines Menschen, der an den Galgen gehangen wird, dürfte als Einwurf dienen. Allein die Seele verlangt, wegen des Antriebes zur Thätigkeit, ihre Situation zu verändern, da nun dergleichen Dinge selten und oft für manche neu sind, so ist die bloße Veränderung ihrer Situation, und nicht sowohl der Gegenstand, für sie das Angenehme was sie suchen *). Diese Erklärungsart ist wenigstens besser, als wenn man mit Home das Angenehme aus einem Gefühl der Ordnung erklären will. Vermöge dieses Gefühls, sagt dieser Schriftsteller, fällt die Seele mit einem schweren Körper, fließt mit einem Flusse, steigt mit dem Feuer und Rauche ꝛc. Denn das ist es eben, was man zu wissen verlangt, wenn man die Ursachen untersucht, warum etwas angenehm oder unangenehm ist.

Angriff.

Nat. Recht.

Eine Handlung deren Zweck Verletzung ist, heißt der Angriff. Derjenige, der verletzen will, heißt der Angreifer, und der verletzt wird, der Angegriffene.

Ani-

*) Sulzers vermischte Schriften. S. 65.

Animalität

ist die Gemeinschaft der Seele mit einem organischen Körper. Die Möglichkeit dieser Gemeinschaft zu erklären hat dreierlei Hypothesen hervorgebracht, die prästabilirte Harmonie, das System der Assistenz und den physischen Einfluß, wovon an seinem Orte geredet werden wird. Nach der critischen Philosophie ist dieses unmöglich. Denn diese betrachtet Seele und Körper als bloße Erscheinungen, und denn ist es nur eine Verknüpfung zweier Vorstellungsarten, der innern und äußern Sinnlichkeit in einem Selbstbewußtseyn, deren Ursachen wir nicht kennen, weil das transcendentale Object beider Erscheinungen uns nicht gegeben ist *).

Anlage.

Moral.

Gewisse natürliche angebohrne Kräfte eines Subjects, etwas hervorzubringen, werden Anlagen genannt. So spricht man z. B. von Anlagen zu mechanischen Künsten, oder zur Dichtkunst, Tonkunst u. s. w. Es ist dieses der Vorschub, den die Natur thut, wodurch die Ausübung erleichtert wird. Dadurch schreitet ein solcher Andern, in welchen diese Anlagen nicht sind, mit weniger Zeitverlust vor und erhebt sich über das Gewöhnliche. Der Unterricht kann sie nicht geben, wohl aber dieselben pflegen und warten, und zu ihrer Bestimmung führen. Da sie also die Natur giebt, so kann weder ihr Mangel, noch ihr Daseyn zugerechnet werden. Unterdessen ist es doch Pflicht der Erziehung, die Anlagen auszuforschen, die Guten zu stärken, und die-

*) Schmid Critik der reinen Vernunft. 179.

jenigen, welche den guten Hindernisse legen, zu schwächen. Denn es giebt Anlagen zum Guten, aber auch zum Bösen. Darum hat man gesagt, daß dieser, der jetzt ein Sclav der Laster ist, unter andern Umständen ein für die wahre Ehre fühlbarer Mensch hätte werden können. Anlagen zum Guten, d. i. des moralisch Guten, ist das, was man das Angebohrne in der Tugend nennet. Es ist nicht selbst Tugend, aber es thut denselben Vorschub, und erleichtert die Ausübung derselben bei solchen, die diesen Vorzug von der Natur erhalten haben. Wie viel oder wie wenig aber, bei der würklichen Ausübung der Tugend auf die Rechnung des Angebohrnen, oder auf der andern Seite, auf die Rechnung des Fleißes und der eigenen Arbeit an sich selbst, zu schreiben sey, ist schwer zu berechnen. Wenigstens kann der Zuschauer es nicht bestimmen, ja oft weis es der Mensch von sich selbst nicht, ob er es gleich wissen könnte und sollte, und rechnet sich deswegen oft etwas zum Lobe an, was bei ihm doch nur Werk der Natur ist. Deswegen, sagt Garve, glaube ich, haben die Alten recht, wenn auch nicht metaphysisch genug verfahren: wenn sie in ihrer Moral beides auf gewisse Weise vereinigen, und alles das was löblich ist, was die Natur des Menschen veredelt und ziert, mit demselben Worte, Tugend nennen. Immer mit der Einschränkung, daß ein Theil solcher Tugend, ein Geschenk des Himmels, ein anderer, Frucht eigenen Bestrebens sey. Und beide Theile finden sich, zwar nicht in gleicher Proportion, aber gewiß in der Tugend *). Das Freiwillige in den guten Thaten und Eigenschaften des Menschen, muß aus dem Beitrage beurtheilt werden, sowohl dem Materiellen als

*) Garve über die menschl. Pflichten, aus dem Lat. des Cicero S. 303.

als Formellen nach, den der Mensch selbst liefert, so wie aus der Beschaffenheit der natürlichen Anlagen, ob sie nützlich oder nachtheilig, und ob sie sich auf Verstands- oder Willensfähigkeiten beziehen. Mangel an Anlagen, erfordert mehr anhaltenden Fleiß, um es dahin zu bringen, wohin man es bei guten Anlagen in kürzerer Zeit würde gebracht haben. Entgegengesetzte Anlagen d. i. solche, die Hindernisse unserer Zwecke sind, erfordern noch mehr Ueberwindung. Vom Socrates sagt man, daß er in seiner Natur Vorschub zu lasterhaften Eigenschaften gehabt, die er aber durch Fleiß überwunden habe. Das, was der Form nach hierbei freiwillig ist, beruht darauf: ob es aus Principien, oder aus Uebung entsteht. Handlungen, welche aus Principien unmittelbar herkommen, ingleichen die Eigenschaften, die sich der Mensch aus Grundsätzen zu wege gebracht hat, sind ihm eigener, das heißt, freiwilliger, und werden folglich als verdienstlicher oder verschuldeter angesehn, als die aus Uebung entstehn. Uebung entsteht wiederum entweder aus Principien, oder aus Nachahmung. Man wiederholt entweder eine Handlung, weil man einsieht, die dadurch erlangte Fertigkeit ist zu unserm Zwecke unentbehrlich, und die Wiederholung ist also absichtlich; oder weil man sie sehr oft bei andern gesehn, deren Beispiel also für uns nun ansteckend ist, man ahmt sie nach, um zu gefallen, oder weil es so Mode ist. Im ersten Fall ist Uebung ein untergeordnetes Mittel: im andern steht es in der Gewalt des Zufalls oder anderer Menschen. Da nun auf Fähigkeiten, mehr Uebung, auf die Neigung, Grundsätze mehr Einfluß haben, so scheinen deswegen Vollkommenheiten und Mängel, in den letztern der Zurechnung fähiger.

Es ist seltener, daß unfähige Genie bekommen, oder Verständige dumm werden, als daß Leute von schlechtem Charakter sich bessern, oder Gute sich verschlimmern.

Die

Die Eigenschaften des Verstandes, weil sie mehr in der Organisirung gegründet sind, sind einer freiwilligen Ausbesserung weniger fähig. Ferner, wenn der Mensch Fleiß anwenden soll, seinen Verstand zu bilden und zu bereichern, so muß eine Neigung des Willens vorausgehn. Mithin muß eine richtige Leitung des letztern vorausgehn, wenn der Mensch geflissentlich an seiner Aufklärung arbeiten soll. Hier kommt es auf die Veranlassung an, und das Tugendhafte in den erhöheten Geistesfähigkeiten beruht darauf, ob es aus Folgsamkeit gegen Eltern und Lehrer, oder aus Principien der Sittlichkeit, Gemeinnützigkeit und Sorge für eigene und fremde Wohlfahrt geschieht.

Die ungleiche Vertheilung der Talente und Anlagen, ist Werk der Natur. Es kann weder derjenige, der mit guten Talenten begabt ist, es sich zum Verdienst; noch der, welcher mit schlechten Anlagen versehn ist, zur Schuld anrechnen. Alles kommt auf die sittliche Treue in der möglichsten Cultur des Gegebenen an. So wie bei einem Gebäude nicht jeder Stein zum Eckstein dient, so ist auch nicht jeder Mensch zum Staatsmann, oder Gelehrten oder Held gebohren. Aber das, wozu er sich schickt, wozu er in sich Anlagen verspürt, und auch das was ihm fehlt, muß er wissen, und dann nur das zu werden suchen, was er werden kann, so kann er auf seinem Platz und in seinen Verhältnissen eben so nützlich seyn, als jener der zu etwas höhern berufen ist. Es ist aber seine Schuld, wenn er sich auf einen Posten wagt, wozu er weder Beruf noch Geschick hat. Kurz, die natürlichen Anlagen bestimmen nur die Möglichkeit gewisser Tugenden und Laster, nicht ihre Würklichkeit *).

An-

*) Jacob Sittenlehre, S. 209.

Anſchauung.

Crit. Philoſ.

Eigentlich bezieht ſich das Wort Anſchauung nur auf den Sinn des Geſichts. Die critiſche Philoſophie aber hat ſich deſſelben in einer weitläuftigern Bedeutung bedient, für alle und jede Empfindungswahrnehmungen, und nennet Anſchauungen unmittelbare Vorſtellungen von Objecten, zum Unterſchiede der Gedanken, welches mittelbare Vorſtellungen der Objecte ſind. Zur Anſchauung wird weiter nichts erfordert, als geöffnete Organen und die Einwürkung der Objecte, welche Empfindungen verurſachen. Darum ſind es unmittelbare Vorſtellungen. Anſchauungen ſetzen weiter keine Vorſtellungen voraus. Begriffe aber entſtehn durch Vergleichung mehrerer ſchon vorhandenen Vorſtellungen, und ſind deswegen mittelbare Vorſtellungen. Dasjenige deſſen man ſich durch die Anſchauung bewußt wird, iſt entweder durch Empfindung gegeben, oder nicht. Erſtere ſind empiriſche, letztere reine Anſchauungen. Dieſe, nämlich die reinen Anſchauungen, haben bei Erſcheinung der Critik vielen Anſtoß gefunden, ehe und bevor man ſich mit dieſem Ausdruck genauer bekannt gemacht hatte. Da alle Anſchauungen unmittelbar aus der Empfindung entſtehn, ſo, ſagte man, müſſen ſie ſämmtlich empiriſch ſeyn. Folglich iſt dieſer Unterſchied nur zu Gunſten einer transcendental Aeſtthetik erfunden und die Sache darauf angelegt, Raum und Zeit zu ſolchen reinen Anſchauungen zu machen u. ſ. w. Allein die critiſche Philoſophie erklärt ſich ſo darüber: Wenn man in einer empiriſchen Anſchauung, von dem was der Empfindung entſpricht, abſtrahirt; ſo bleibt dennoch die Vorſtellung eines Mannichfaltigen übrig, dem nichts in der Empfindung entſpricht. Dies iſt alsdann eine reine Anſchauung, welche blos die beſtimmte Art und Weiſe vorſtellt, wie das durch Empfindung gegebene Mannichfaltige geordnet vorgeſtellt werden muß. Man kann bei jeder empiriſchen

Anſchauung zweierlei unterſcheiden. Einmal was? vorgeſtellt wird, und zweitens wie? es vorgeſtellt wird. Läßt man nun im Gedanken dasjenige Was? vorgeſtellt wird, weg; ſo bleibt blos das Wie? übrig, und da behalte ich weiter nichts, als ein nebeneinander ſeyn, oder ein aufeinander folgen im Gedanken übrig, und dieſes heißen die allgemeinen Formen der Sinnlichkeit, die alle empiriſche Anſchauungen allererſt möglich machen. Dieſes ſind nun die reinen Anſchauungen. Das Vermögen, dieſe allgemeinen ſinnlichen Formen vorzuſtellen, iſt die reine Sinnlichkeit. Es können aber dieſe Formen der empiriſchen Anſchauungen ſelbſt nur durch Anſchauung unmittelbar erkannt werden. Denn ſie enthalten ein Mannichfaltiges, und die Vorſtellung des Mannichfaltigen heißt eben Anſchauung. In wiefern die Sinnlichkeit aber würkliche Gegenſtände vorſtellt, iſt ſie allemal empiriſch. Wird das Mannichfaltige als Etwas außer uns vorgeſtellt, ſo iſt es eine äußere, wird es aber als etwas in uns vorgeſtellt, ſo iſt es eine innere Anſchauung. Das Vermögen der äußern Anſchauung heißt der äußere, das Vermögen der innern Anſchauungen, der innere Sinn. Die Gegenſtände empiriſcher Anſchauungen heißen Erſcheinungen. Die allgemeine ſinnliche Form der äußern Anſchauung iſt der Raum, die allgemeine ſinnliche Form der innern Anſchauung, iſt die Zeit. (S. Raum und Zeit.) *)

Anſtand.

Moral.

Wenn Cicero vom Anſtande redet, ſo ſagt er, die Tugend müſſe vorangehn (honestum) und das Decorum, der Anſtand folge ihr alsdann gleichſam als ihr

*) Kant Crit. transcendent. Aeſthetik.

ihr Schatten *). Anstand ist das Aeußerliche; die sittliche Beschaffenheit des Menschen das Inwendige. Er ist die Außenseite der Tugend, der sinnliche Eindruck, den sie aufs Auge macht; so wie das honestum den geistigen Eindruck derselben, auf die Urtheilskraft und die moralische Empfindung macht. Er sieht den Anstand als eine, aus der Cardinaltugend der Mäßigung (σοφροσυνη der Griechen) abgeleitete Tugend an, worunter die griechischen Philosophen die Beherrschung derjenigen Leidenschaften verstunden, welche aus dem Reize des Vergnügens entstehn; dieselbe faßte zwei Stücke. Einmal die Verminderung dessen, was zu viel ist; die Besänftigung dessen, was zu heftig ist. Dies nennet Cicero temperantiam. Zweitens die Selbstbeherrschung. Jene ist die Grundlage der Regierung seiner selbst. Sie arbeitet allen stürmischen Bewegungen entgegen, und bringt die stürmischen Begierden zur Ruhe. Sie besänftiget endlich diejenigen Bewegungen der Seele, welche ohne äußern Antrieb, bloß durch ihren eignen Lauf zu heftig werden. Dadurch wird das unnatürliche des äußern Zustandes vermieden, eben weil die Mäßigung in der Erhaltung des natürlichen Zustandes besteht. Und hieraus läßt sich begreifen, warum der Anstand im Aeußern auf diese Tugend der Mäßigung und Selbstregierung mehr als jede andere Beziehung habe. Denn erstlich ist das Natürliche das Wesentliche des Anstandes. Je ruhiger, je stiller die Seele ist, je regelmäßiger der Gang ihrer Vorstellungen und Begierden ist; desto weniger wird sie den natürlichen Zustand ihres Körpers stöhren, destomehr wird sie alle seine Bewegungen, Stellungen, Reden und Geberden in ihrer Gewalt haben, und alles unnatürliche

*) Cicero von den Pflichten, Kap. 27. id enim est quod decet, id cum apparet, cum antegressa est honestas.

che und gezwungene vermeiden. Dadurch verhütet der Mensch wenigstens, daß er nicht mißfällt, oder nicht anstößig wird. Die Artigkeit, welche liebenswürdig macht, hat ihren Grund bald in der einen, bald in der andern, am meisten aber in der Menschenliebe. Durch diese zeigt er Zuneigung zu uns, welche unser Herz gegen ihn öffnet, und sein Verstand unterhält den unsrigen. Zweitens die Mäßigung verhindert Grobheit und Affectation. Jene ist Gleichgültigkeit und Verachtung gegen Andere, diese entsteht aus Schwäche des Geistes. Der gute Anstand verhütet beides; weil er die geselligen Tugenden in Ehren hält. Er macht, daß wir unsern Handlungen und Reden keine andern Bedeutungen geben wollen, als die von Liebe, Achtung und Ehrerbietung zeigen. Eben hierinne liegt die Ursache, warum Cicero in einer andern Stelle sagt, die gute Aufführung erfordere drei Stücke. Schönheit, Ordnung und Schmuck *). Unter dem ersten versteht er das Wesentliche in der Handlung. Daß man immer so handle, wie es die Natur der Sache mit sich bringt. Unter dem zweiten, das Passende in Handlungen und Reden zu dem dem Orte, der Zeit und den Personen. Unter dem dritten einen gewissen Zusatz von außerwesentlichen Sachen, welche ausdrücklich die Absicht haben, zu gefallen. Denn was hat der Schmuck anders zum Zweck, als andern zu gefallen. Ihn ganz vernachläßigen, zeigt Gleichgültigkeit gegen Anderer Urtheil; ihn mit Aufopferung wesentlicher Absichten suchen, zeigt Kleinheit des Geistes; ihn unschicklich wählen, zeigt Mangel an richtigen Einsichten. Hieraus wird sich nun der Begriff des Anstandes bilden lassen. Er ist nichts anders, als eine genaue und schickliche Uebereinstimmung unserer ganzen Auf-

*) Cicero, v. den Pfl. Kap. 25. vergl. Garvens Anmerkungen.

Aufführung, in Reden, Geberden und Handlungen, mit gewissen Vollkommenheiten, und Verhältnissen. Mit Geschmack verbunden, wird es der schöne Anstand seyn. Die Uebereinstimmung soll schicklich seyn. Dies bezieht sich auf Alter, Geschlecht und Stand. Das Kind, das so altklug thut, wie ein Mann, ist nicht natürlich. Man merkt, daß es von seinem Hofmeister dressirt ist; weil man bei diesem Alter diese Vollkommenheiten nicht vermuthet. Dem zweiten Geschlecht kleidet Schaamhaftigkeit, Sittsamkeit und Nachgiebigkeit. Dem Alter, Würde und Ernst. Dem Kinde Naivität, Fröhlichkeit und Anschmiegung. Man kann den Anstand in den natürlichen und willkührlichen eintheilen. Weil es gewisse nothwendige äußerliche Zeichen giebt, wodurch gewisse innere Vollkommenheiten ausgedrückt werden. Z. B. die Vermeidung alles Schmutzes. Der Inbegriff dieser Zeichen macht den natürlichen Anstand aus. Der willkührliche beruht auf Convention, angenommenen Sitten und Gewohnheiten, wobei man sich nach dem Lande richten muß, dessen Luft man athmet. Wir begrüssen einander durch Entblößung des Hauptes; der Muselmann grüßt uns mit der Hand auf die Brust. Er ist ferner theils allgemein; wenn er für alle Menschen und Stände gilt; theils speciell, wenn er nur für gewisse Stände gilt. Z. B. Höflichkeit gehört zum allgemeinen: Dienstfertigkeit zum speciellen Anstande. Ueberhanpt, da die mehresten Tugenden ihre besondern Zeichen haben, wodurch sie sich in dem Aeußern des Menschen ankündigen; so hat auch fast jede einen besondern Anstand. Es mag daher wohl wahr seyn, was ein gewisser Schriftsteller sagt: dessen Name mir mir nicht beifällt, und ich zu bequem bin nachzuschlagen: daß ein Narr weder in eine Gesellschaft so treten, noch dieselbe so verlassen kann, wie ein ehrlicher Mann. Die Sittenlehre macht den guten Anstand dem Menschen zur Pflicht, weil dieses das Mittel ist, sein

Licht

Licht leuchten zu lassen, Andere zur Nachahmung durch gutes Beispiel zu reizen, und im entgegensetzten Falle, Aergerniß zu verhüten *).

Antecedens.

Logic.

Bedingte Sätze in der Logic, sind solche, wo man ein Prädicat mit einem Subject unter einer gewissen Voraussetznng verbindet. Sie bestehn daher eigentlich aus zwei Sätzen. Derjenige Satz in welchem die Bedingung enthalten ist, heißt das Antecedens; derjenige, in welchem das Prädicat vorkommt, ist das Consequens. Z. B. wenn Gott gerecht ist, so straft er das Böse. Hier ist der Satz: Gott ist gerecht, das Antecedens.

Antepräd icamente.

Wurden bei den Aristotelikern nöthige Vorbegriffe zu der Lehre von den Categorien genannt. Sie trugen darinne vor die Erklärung von terminis aequiuocis, uniuocis und denominatiuis, ingleichen die Lehre von Eintheilung der Worte und Sachen, von Subject, Prädicat und Differenzen. Aristoteles gab ihnen diese Benennung, weil er sie vor der Lehre von Categorien, wie gesagt, abhandelte, damit er diese nicht unterbrechen durfte, durch Einmischung oder unnöthige Wiederholung jener Vorbegriffe.

An-

*) Ferguson sagt: Anstand ist die Uebereinstimmung des Betragens und der Sitten, mit anderer Menschen Empfindungen und Meinungen. S. Moral. philos. 220.

Anthropologie.

Man verstehet unter dieser Lehre überhaupt die natürliche Geschichte oder Naturgeschichte des Menschen. Sie trägt die Fakta vor, welche sich sowohl auf das ganze menschliche Geschlecht, als auch auf den einzelnen Menschen, in Hinsicht seines Erkenntniß- und in Hinsicht seines Willensvermögens beziehen. Daher zerfällt sie in die Naturgeschichte des Verstandes und Herzens. Ihr Zweck ist Kenntniß des Menschen. Diesen Begriff machte sich Ferguson davon *). Sie ist theils theoretisch; theils praktisch. Der theoretische Theil derselben gehört zur empirischen Seelenlehre, als empirische Naturlehre. Der praktische Theil ist angewandte und empirische Philosophie der Sitten, eigentliche Tugendlehre, welche das moralische Gesetz, in Beziehung auf den menschlichen Willen, dessen Neigungen, Naturgesetze und auf die Hindernisse betrachtet, dasselbe auszuüben; im Gegensatz der reinen Moral oder Metaphysik der Sitten. Deutlich genug hat sich Kant, in der Vorrede zu seiner Anthropologie in pragmatischer Hinsicht darüber so erklärt. „Eine Lehre von der Kenntniß des Menschen systematisch abgefaßt (Anthropologie,) kann es entweder in physiologischer, oder in pragmatischer Hinsicht seyn. — Die physiologische Menschenkenntniß geht auf die Erforschung dessen, was die Natur aus den Menschen macht, die pragmatische auf das, was Er, als freihandelndes Wesen, aus sich selber macht, oder machen kann und soll. — Die Geschichte der Menschheit umfasset alles, was die von einzelnen Menschen, und die von ganzen Völkern in dieser Absicht wesentliches enthalten. Dies war Isaac Iselin Begriff in der Geschichte der Menschheit. Platner versteht darunter Be-

*) Ferguson Moralphilosophie.

Betrachtungen der gegenseitigen Beziehungen, Verhältnisse und Einschränkungen des Körpers und der Seele *). Dinge, welche eine solche Beziehung auf der einen, oder auf der andern Seite nicht haben, gehören nach ihm, nicht in die Anthropologie **). Diese verschiedenen Begriffe der Philosophie habe ich vor Augen gehabt, als ich zu Anfang sagte: Anthropologie überhaupt, ist Naturgeschichte vom Menschen. Ich glaube, hierinne lassen sie sich alle vereinigen. Wir haben Naturgeschichte vom Pflanzen- und Thierreiche. Warum sollte es nicht auch eine solche natürliche Geschichte des Menschen geben. Dieselbe ist durchaus empirisch. Die verschiedenen Ansichten, aus welchen man dieselbe betrachtet, sind eben soviel besondere Anwendungen, davon auf andere Wissenschaften, die man mit besondern Namen belegt hat. Die Anthropologie der Stoiker, war mehr Physiologie vom Menschen. S. allgemeine Litterat. Zeitung. August 1802. N. 91. 92. S. 105. ff. die neueste Geschichte der Anthropologie.

Anthropomorphismus.

Moral.

Wenn man Eigenschaften, die zur Sinnenwelt gehören, auf Wesen außerhalb derselben, besonders auf die Gottheit anwendet, so wird dieses Anthropomorphismus genannt. Es hat derselbe seinen Grund in den Schranken der menschlichen Natur, besonders des Verstandes und in dem Bestreben, das Uebersinnliche, zur Sinnlichkeit herabzuziehen, um es unter sinnlichen und ma-

*) Platners Anthropologie für Aerzte und Weltweise, I. Th. erste Aufl. Vorrede XVII.

**) Geschichte der Menschheit, Th. I. Vorrede.

materiellen Bildern zu denken. Darum war derselbe in dem kindischen Zeitalter der Menschen am häufigsten, wo sich dieselben noch nicht zu dem Gedanken eines übersinnlichen, unsichtbaren Wesens erheben konnten. Sie wünschten dasselbe in der Nähe, um und neben sich zu sehen, und man nahm seine Zuflucht zur Materie, formte sie in verschiedenen Gestalten und sagte: Siehe das sind deine Götter. Ob es nun gleich von dem bessern Theil so gemeint war, daß man unter diesen Bildern seine Gedanken auf etwas Unsichtbares, das nur unter diesen Zeichen sinnlich vorgestellt werden sollte, richten müßte: so verlor der gemeine Mensch nur gar zu gern die Idee des Unsichtbaren, der bezeichneten Sache aus dem Auge, und das Bild blieb allein übrig. Und so hatte man einen Gott mit Händen, Füßen, Augen und Ohren. Dies war der gröbste Anthropomorphism. Nichts ist der Jugend nachtheiliger, als wenn man ihr in religiösen Schriften, dergleichen ein Catechismus ist, dergleichen übersinnliche Dinge unter Bildern vorstellen will, aus eben der Ursache, weil sie das Bild für das Wesen halten. Die Erfahrung lehrt, daß sie bei erwachsenern Jahren, und bei geläuterten Begriffen, doch jene crassen antropomorphistischen Begriffe nicht los werden können, weil sie in der Jugend in ihrer Einbildungskraft tiefe Wurzel geschlagen haben. So erinnere ich mich in der Berliner Bibliothek ein Buch recensirt gelesen zu haben, unter dem Titel: Charfreitagsprocession; in welchen die biblische Geschichte von der Schöpfung an, auf der Schaubühne würklich vorgestellt und vor dem Volke ist aufgeführt worden, in welchem unter andern Blasphemien, auch Gott der Vater auf der Bühne erscheint, in Gestalt eines alten Mannes mit einem Barte, einem rothen Schlafrock und gelbsaffianischen Pantoffeln, der seine goldene Sackuhr hervorzieht, um nach der Zeit zu sehn, wenn die Sündfluth angehn soll.

soll. — — So hat man Engel und Teufel in körperlichen Gestalten dargestellt, wodurch durchaus falsche Begriffe entstehn müssen. Im engern Sinn ist Anthropomorphismus, wenn man etwas Menschliches auf die Gottheit anwendet. Derselbe ist entweder dogmatisch, wenn man diese Eigenschaften fremdartigen Wesen selbst beilegt. Oder symbolisch, wenn nur dadurch Verhältnisse der Gottheit zur Sinnenwelt ausgedrückt werden sollen. Der letztere ist vernünftig. Denn wir denken uns Gott nicht allein als Welturſache, sondern auch als Weltschöpfer, Welterhalter und Weltregierer und bestimmen nun nach unserer schwachen Erkenntniß seine Eigenschaften analogisch, nicht was sie an sich selbst seyn mögen: denn das können wir von ihm, als einem übersinnlichen Wesen, nicht wissen, nach dem bekannten: finitum non est capax infiniti, sondern was er für seine Welt, für seine Geschöpfe, und für uns ist. (S. Analogie.) Unterdessen wäre doch zu wünschen, man hätte hier von dem Ausdruck, symbolischer Anthropomorphism abstrahirt, weil es immer eine gewisse unstatthafte Nebenidee veranlasset, wenn man sich nicht genau an den Begriff hält. Man hätte besser gethan, man wäre bei der Benennung, analogische Erkenntniß geblieben, die die Sache gut, und ohne an den Antropomorphismus zu erinnern, ausdrückt *).

Antichthon.

Phil. Gesch.

Die Pythagoräer statuirten zehn himmlische Sphären. Neun derselben wären sichtbar. Nämlich die

*) Kant. Critik, S. 697. 678. 700. Prolegom. 173. 175 — 180. Leibnitz Theod. §. 122 126.

Sphäre der Fixsterne, die sieben Planeten, und unsere Erde. Die zehnte sey ἀντίχθον und unserer Erde entgegengesetzt. (Vielleicht ist es daher gekommen, daß man unsere Gegenfüßler, die Antipoden, Antichthones genannt hat.) Simplicius hält dafür, daß, weil man doch eigentlich nicht wüßte, was die Pythagoräer darunter verstanden hätten, so dürfte dieses nur eine Erdichtung gewesen seyn, um die zehnte Zahl, welche sie für die vollkommenste hielten, herauszubringen *). Und dies ist um so wahrscheinlicher, weil die Lehre von den Zahlen eine Erzpythagoviſche Lehre war.

Anticipation.

Crit. Philosophie.

Im Deutschen giebt es kein Wort, das dieses genau ausdrückte. Die Griechen hatten dafür das Wort, προλήψις, welches die Lateiner wörtlich durch anticipatio übersetzt haben. Meines Wissens, hat Epicur, und der stoische Chrysipp, dieses Kunstwort, ersterer in seiner Canonic gebraucht. Nach dem Plutarch hat Epicur und der stoische Chrysipp, gelehrt: Zur Wahrnehmung der Dinge außerhalb des Menschen, gehören zwei Stücke. Einmal der äußere Sinn, und zweitens die Wahrnehmung selbst (sensio). Außer dieser Function aber ist es der Seele eigenthümlich, daß sie aus dem, was sie empfunden hat, eine allgemeine Regel zieht, wozu eine anticipirte Notion nöthig ist, welches ein allgemeiner Begriff ist, an welchen das Empfundene angehalten und geprüft wird. Von Seiten des Begehrungsvermögens werde, erfordert Empfindung προλήψις und das Afficirt werden. Ferner sagt er: ein jeder Vernunftschluß fängt von der Anticipation

*) Simplicius ad Aristotelem de coelo L. II. C. 13.

pation an, woraus so fort gefolgert wird, ob das eine mit dem andern übereinstimme, mit demselben in Verknüpfung stehe, oder nicht. Sextus und Laertius nennen das, was Epicur προληψιν nannte, καθολικην νοησιν ἐναποκειμενην, den allgemeinen, angebohrnen Verstand *). Man sieht hieraus, daß Epicur mit seiner Anticipation etwas, was a priori ist, aber doch zur sinnlichen Erkenntniß erfordert wird, verstanden habe. Seine Grundsätze der Anticipation zeigen dieses deutlich, welche er Canones nannte.

1) Eine jede Anticipation des Gemüths, oder Vorbegriff hängt ab von den Sinnen. Einmal dadurch, daß die Sache, die wir empfinden, den Sinn selbst afficirt, als wenn wir z. B. etwas mit Augen sehn, wovon hernach die Gestalt oder Form in dem Gemüthe hangen bleibt. Zweitens dadurch, daß diese Form vergrößert, oder verkleinert, vermehrt oder verringert werden kann, jedoch dergestalt, daß die Anzahl der Theile, von der wahrgenommenen Sache, ihre Proportion und Lage bleibt. Z. B. die Gestalt eines Menschen bleibt, wir mögen sie auf einen Riesen oder Zwerg übertragen, es ist immer menschliche Gestalt. Dies ist eine anticipirte Notion. Drittens durch Aehnlichkeit, z. B. wenn wir eine Stadt, die man uns nennt, die wir aber noch nicht gesehn haben, nach der Aehnlichkeit der gesehenen uns vorstellen. Viertens durch die Verknüpfung zweier oder mehrerer Begriffe in einem z. B. ein Centaur, oder ein güldener Berg.

2) Jede Erklärung, Beschreibung oder Definition einer Sache, ist eine Anticipation. Z. B. Sobald man das Wort Mensch hört, so verstehn wir uns nach dem

*) Laert L. X. S. 31. 32. 33.

dem anticipirten Begriff, den wir bereits im Gemüthe davon fertig haben. Und nach demselben geben wir auch nun eine Erklärung, wenn gefragt wird: was ist ein Mensch? Hätten wir einen solchen nicht schon vorräthig, so wäre es auch nicht möglich, darnach zu fragen, etwas darüber zu bestimmen, oder zu bezweifeln. Z. B. wenn man fragt: ist das, was ich in der Ferne sehe, ein Baum, oder ein Mensch? So muß man die Form eines Menschen und Baums schon im Gemüthe durch Anticipation bereit haben. Mit der neuern Philosophie verglichen, ist dies nichts anders als die Anwendung eines Geschlechtsbegriffs auf die Begriffe, die unter ihm enthalten sind.

3) In jedem Vernunftschluß ist die Anticipation das erste. In Rücksicht auf dieselbe folgern wir, ob eins mit dem andern übereinstimme, mit ihm verbunden sey, oder nicht. Z. B. wenn man beweisen will, der Mensch ist ein Körper, so muß die Anticipation vom Körper vorausgehn. Man vergleicht nun dieselbe mit dem Begriff, Mensch, und findet, daß dieser die nämlichen Merkmale hat, und schließt sodann, daß er mit dem verglichenen Begriff übereinkomme.

4) Was undeutlich und dunkel ist, muß durch die Anticipation einer klaren und deutlichen Sache, klar und deutlich gemacht werden. Z. B. so bewieß Epikur, daß es ein Vacuum gäbe, aus der Bewegung. Wenn es Bewegung giebt, so giebt es ein Vacuum. Nun giebt es Bewegung. Also ein Vacuum. Bewegung, war hier die Anticipation, das Vacuum, und ob es ein solches gäbe, das Unbekannte, Undeutliche.

Nach dem Diogenes Laert. hat der stoische Chrysipp sich auch des Wortes προληψις bedient, und darunter

unter eine Erkenntniß aus allgemeinen Sätzen verstanden. L. VII. S. 46. Die Stoiker machten einen Unterschied unter den natürlichen und künstlichen Begriffen. Die künstlichen werden überhaupt Nationen (ἐννοιαι) genannt. Die natürlichen aber hießen προλήψεις, natürliche allgemeine Begriffe ἐννοιαι φυσικαι των καθολε. Laert. VII. 54. Sie begriffen überhaupt alle Gedanken unter dem Worte φαντασια. Unter diesem stunden 1) die φανλασιαι αἰσθητικαι, die wir durch die Sinne erhalten. 2) φανλασιαι λογικαι, die wir durch Verstand und Vernunft erlangen. Zu diesen gehörten die προλήψεις oder die allgemeinen Begriffe. 3) Die φανλασμαλα, Traumbilder.

Baco von Verulam nennet den Gebrauch der Vernunft, angewandt auf die Natur auch Anticipation und unterscheidet von derselben, die Interpretation der Natur (quae debitis modis elicitur a rebus). Von der erstern behauptet er, daß sie in der Dialektik, und in solchen Wissenschaften, welche auf Meinungen beruhen gut zu gebrauchen, indem sie den Beifall leicht unterjochen könnten, keinesweges aber die Sache selbst. In den Wissenschaften selbst aber, und wenn die Köpfe aller Jahrhunderte zusammenträten und sich vereinigten, würden keine großen Fortschritte dadurch zu erwarten seyn, weil dadurch die Grundirrthümer gleich bei der ersten Verdauung nicht geheilet werden könnten. S. Nou. Organ. Scient. L. 1. Aphor. XXVI. XXVII. XXIX. XXX. Auf ähnliche Art wie Epicur das Wort Anticipation nahm, wird es in der kritischen Philosophie genommen. Da ist Anticipation der Wahrnehmungen, eine Erkenntniß von Gegenständen der Wahrnehmungen a priori, welche vor der Wahrnehmung selbst vorausgeht.

Nämlich, wenn man die Möglichkeit der Erfahrung erklären will, so muß dieses doch aus allgemeinen

Grund-

Grundsätzen und Regeln geschehn. Diese Grundsätze schreiten also der Erfahrung vor und müssen eher als die Erfahrung gedacht werden. Darum anticipiren sie die Erfahrung und heißen deswegen selbst Anticipationen. Solcher sind nun zwei. Erstlich im weitläuftigen Verstande: Alle Erscheinungen sind der Form ihrer Anschauung nach extensive Größen, weil sie alle im Raum und in der Zeit sind. Zweitens, im engern Sinn: In allen Erscheinungen hat die Empfindung und das Reale, welches ihr an den Gegenstande entspricht, einen gewissen Grad. Dieses ist nach Kant der eigentliche Grundsatz der Anticipation; d. i. man kann von jeder Empfindung vorher wissen, daß sie einen gewissen Grad haben müsse. So ist z. B. Wärme oder Kälte, ohne einen gewissen Grad nicht möglich *). Die Wärme ist das Reale außer mir, also muß meine Empfindung sich darnach richten, und gleichfalls einen gewissen Grad haben, der jenem in dem Reale entspricht. Dieser Grad ist keine extensive, sondern nur intensive Größe. Das Steigen und Fallen des Merkurius in dem gläsernen holen Cylinder des Thermometers, ist für uns Erscheinung; aber wir bestimmen dadurch den Grad der Wärme oder Kälte in der Luft, wie wäre das möglich, wenn nicht in der Luft ein Reale vorhanden wäre, welches einen gewissen Grad hätte, welchem jener entspricht. Mit Recht können daher solche Sätze, woraus die Möglichkeit der Wahrnehmungen erklärt werden soll, Anticipationen genannt werden, theils weil sie eher gedacht und a priori seyn müssen, theils weil die Erfahrung durch sie, was ihre Möglichkeit betrifft, evident gemacht wird. Man hätte sie auch wohl, mit dem Epicur, Canones, nennen können; allein es hätte dieses die Sache so gut nicht bezeichnet, und

den

*) Critik der reinen Vernunft, 166. Prolog. 91. 95.

den Endzweck derselben zugleich nicht so genau angegeben.

Anticretic um (antricretischer Vertrag.)

Nat. Recht.

Bei Pfandverträgen hat der Glaubiger oder Pfandinnhaber eigentlich kein Recht, das Unterpfand zu gebrauchen. Es kann aber geschehen, daß durch einen besonders beigefügten Vertrag ihm ein solches Recht zugestanden wird. Alsdenn heißt ein solcher, ein anticretischer Vertrag.

Antinomie.

critische Philosophie.

In der critischen Philosophie heißt Antinomie ein Widerstreit der Gesetze der reinen Vernunft *). Am kürzesten hat Hr. Ehrhard Schmid in seinem Wörterbuche diese Lehre folgender Maaßen vorgetragen: Der Widerstreit der Vernunft zeigt sich bei Anwendung ihrer subjectiven Idee vom Unbedingten und ihres Gesetzes, das vom gegebenen Bedingten auf das Unbedingte schließt, auf die Sinnenwelt; wo sie entweder etwas annehmen muß, das die grenzenlosen Forderungen der Vernunft nicht befriediget, als Weltanfang, Weltgrenze, Freiheit, und eine schlechthin nothwendige Weltursache, oder etwas anders, was der Verstand in keiner irgend möglichen empirischen Vorstellung erreichen kann, als Weltewigkeit und Grenzenlosigkeit, Würkungen ohne eine letzte Ursache und eine unendliche Reihe zufälli-

*) Critik S. 407. Schmid Crit. d. r. V. S. 182.

fälliger Dinge. Nach der gewöhnlichen Vorstellung von der Sinnenwelt, als einem für sich bestehenden Ganzen, müßte sich die Vernunftidee des Unbedingten darauf anwenden lassen, und der Widerspruch läge in den Gesetzen der Vernunft selbst. Kant hebt aber diese Widersprüche 1) durch den transcendentalen Idealism, wornach die Sinnenwelt kein gegebenes Ganzes ist, und nichts zu ihr gehört, als was wir würklich erfahren und nach Verstandsgesetzen in einer möglichen Erfahrung denken können. (Crit. 490. ff. 740). 2) durch Berichtigung der Begriffe über die Bestimmung der Vernunft und ihrer Grundsätze, welche eigentlich nicht das Daseyn und die Beschaffenheit der Gegenstände, sondern nur unsere Untersuchung derselben bestimmen d. h. ins Unermeßliche erweitern sollen. (Crit. 508. ff. Proleg. §. 56). Die Untersuchung dieser Antinomien heißt transcendentale Antithetik." Die besondern und einzelnen Antinomien werden unter ihrem besondern Titel vorkommen.

Antipathie.

Es giebt nach der Erfahrung, eine gewisse Antipathie im Pflanzenreiche. Man denke nur an den Manchinellbaum und an den in seiner Nachbarschaft ihm entgenwürkenden Feigenbaum. Es giebt eine solche unter Thieren, weswegen das eine Geschlecht eine läßtige Gesellschaft für das andere wird. Es giebt ferner eine solche zwischen Menschen, und leblosen sowohl, als belebten Geschöpfen. Mancher kann von Natur nicht vertragen, wenn man mit den Nägeln an der Wand kratzt, oder Papier reibt, eine entblößte Klinge nicht sehn u. s. w. Andern sind gewisse Thiere zuwider; es wandelt ihnen eine Ohnmacht an, wenn eine Katze im Zimmer

ist,

ist, ob sie dieselbe gleich nicht sehn. Die Aerzte nennen dieses Idiosynkrasie (ἰδιοσυγκρισια). Alles dieses soll eigentlich nicht gesagt werden, wenn man von Antipathie unter Menschen spricht; ob es gleich eine Aehnlichkeit mit derselben hat. Bei Menschen lehrt gleichfalls die Erfahrung, daß sie einander oft nicht ausstehen können, ohne den eigentlichen Grund davon angeben zu können. Sie sagen, der Mensch hat mir eigentlich nichts in den Weg gelegt, aber ich mag ihn nicht leiden, er ist mir nicht allein gleichgültig, sondern gar widrig. Der erste Anblick eines Menschen, sein Gesicht, sein Gang, seine Stellung u. s. w., stoßen uns oft dermaßen zurück, daß wir ihm aus dem Wege gehn, ehe wir noch ein Wort mit ihm gewechselt haben. Dieses sind unläugbare Erfahrungen. Noch mehr, bisweilen trift sichs würklich, daß in der Folge ein solcher, dessen Gesicht für uns Etwas zurückstoßendes, etwas fatales hatte, in der That nachtheilig wird, und man sagt, man habe sich gleich Anfangs nichts Gutes zu ihm versehn. Besonders sind Hypochondristen, wegen ihres empfindsamen Nervenbaues mehr als Andern solchen antipathetischen Launen ausgesetzt. Unterdessen giebt es keinen allgemeinanerkannten Gegenstand der Antipathie, weil dieselbe ihrer Natur nach relativ ist. Das, was dem einen fatal ist, ist es nicht eben so dem Andern. Die Fabel erzählt von einigen Insulanern, die alle buklicht waren, daß ihnen der Anblick gerader und wohlgebildeter Europäer zuwider gewesen, und sie den Göttern gedanket hätten, daß sie nicht so verunstaltet wären, wie diese Fremdlinge. Dasjenige, was den einen zurückstößt, zieht gerade den Andern an. Bei uns sagt das Sprichwort gemeiner Leute, obgleich mit Unrecht: "Hüte dich für denen, die der liebe Gott gezeichnet hat." Oft ist es eine Kleinigkeit, ein unbedeutender Umstand, der das Mißfallen erweckt, wobei man es aber doch nicht über sich erhalten kann, der

Per-

Person gut zu seyn, noch weniger freundschaftliche Verbindungen mit ihr einzugehn. Ein verschobener Fuß, Disproportion zwischen Ober- und Unterleib, zwergartiger Körperbau, mogante Miene, aufgeblasener Gang u. s. w. erwecken oft unsern Widerwillen. Bei alledem ist nun aber das unangenehme Gefühl, welches bei uns entsteht, urplötzlich. Es geht kein langes Raisonnement voraus, über das, was uns an einer Person anstößig ist, ja, oft können wir sogar nicht einmal die eigentliche Ursache angeben, und doch bleibt der Widerwille. Nun ist aber der verzogene Mund, der verschobene Schenkel, der weit ausgreifende Schritt, Dachsartige Füße, kurz, das ganze Aeußerliche des Menschen, welcher der Gegenstand unserer Antipathie ist, nichts, was einer moralischen Mißbilligung werth wäre, wenn wir nicht ein undeutliches Urtheil, dessen wir uns selbst nicht deutlich bewust sind, über einen, auf ähnliche Art verschobenen Charakter unterschöben, nach welchen wir, durch eine Art von Divination die Ahndung fassen, als würde im Sittlichen und Politischen dieser Mensch uns eben so widrig und anstößig seyn, als uns sein physischer Anblick ist. Denn, was ließe sich sonst wohl für eine andere Ursache anführen, warum wir ihn unausstehlich finden und uns seines Umgangs zu entledigen suchen? wenn wir nicht von Mißhälligkeit seine Aeußern, wenigstens unserer Meinung nach, auf die Mißhälligkeit seines innern Gehaltes den Schluß machten; jedoch immer mit einer bewundernswürdigen Schnelligkeit, welche mehr an Gefühl, als an Raisonnement anzugrenzen scheint. Wollte man sagen, wir sind nicht sowohl ungehalten darüber, daß dieser oder jener Mensch etwas fatales in seinem Aeußerlichen hat, als vielmehr über die fatale Situation, in die er uns durch seinen Anblick versetzt hat: so ist dies im Grunde das Nähmliche. Denn die unangenehme Lage

in

in die wir uns in Hinsicht unseres Gemüths, oder unserer Laune dadurch versetzt sehn, kann durch das Physische außer uns nicht gewürkt werden, wenn nicht im Hintergrunde die moralische Mißbilligung verborgen wäre. Diese wenigen Bemerkungen mögen hinreichend seyn, den Begriff zu rechtfertigen, wenn wir sagen: Antipathie ist die natürliche Abneigung von einer Person, wegen vermeinter Uebereinstimmung ihres innern Gehaltes mit der Mißhälligkeit ihrer äußern Ansicht. Bei dem ersten Entstehen dieser Abneigung ist, wie gesagt, das Urtheil verworren und undeutlich. Man entwickelt dasselbe erst in der Folge durch Nachdenken. Es giebt sehr viele von dergleichen Urtheilen, denen sich aber, weil sie von der Sinnlichkeit entlehnt sind, unsere Neigungen mit willigerm Gehorsam unterwerfen, als den deutlichsten Einsichten der Vernunft; weswegen es aber auch schwerer ist, ihnen zu widerstehn. Woraus man eben das Eigensinnige in der Apathie erklären kann; daß man oft sagen hört: der Mensch hat mir nichts gethan, aber ich kann ihn nicht leiden. — Ich habe oft Menschen gehört, welche, weil sie sich dieses nicht erklären konnten, zu einem noch räthselhaftern Genius ihre Zuflucht nahmen, als welcher auf eine geheime Art ihnen Warnung gebe. Die Alten wußten sich mit ihren Qualitatibus occultis eben so kurz, aber auch eben so unbefriedigend zu expediren. Kurz, es geht ein solches aus der Sinnlichkeit entlehntes Urtheil in Aberglauben über und beherrscht den sinnlichen Menschen trotz der deutlichsten Widerrede der Vernunft, mit Unwiderstehlichkeit. Es verdienet deswegen auch diese Art der Apathie, welche ein verworrenes, undeutliches Gefühl für genialische Eingebung hält, daß wir es mit dem Namen einer abergläubischen oder schwärmerischen belegen. Es giebt eine andere Art derselben, welche raisonnabler ist, d. h. sich mit der Vernunft besser vereinigen

gen läßt. Diejenige nähmlich, die sich auf häufige Erfahrungen stützt. Männer von vieler und langwieriger Menschenkenntniß, welche den Menschen nicht in Büchern, sondern unter Menschen und in der Welt studiert haben, haben sich eben dadurch eine gewisse Fertigkeit erworben, sichere und richtigere Gefühle in sich, bei den Anblick eines Menschen hervorzurufen, welche zwar mit jenen dies gemein haben, daß sie augenblicklich sind; aber dadurch sich unterscheiden, daß sie sich auf die Gesetze der Wahrscheinlichkeit gründen. Nähmlich, je öfterer ein Fall ist wahrgenommen worden, desto häufiger er zugetroffen ist, desto größer wird die vernünftige Erwartung, daß sie diesmal auch so zutreffen werde. Ihre Data sind nicht blos physische Fehler, welche von der Regelmäßigkeit der Natur abweichen, sondern Fehler der Gewohnheit und öftern Wiederholung. Der Körper des Menschen ist ihnen die sichtbar gemachte Seele. Die einheimischen Leidenschaften lassen endlich im Körper gewisse Spuren zurück, welche unwillkührlich sich zeigen und die herrschende Denkungsart und Handlungsweise eines Menschen verrathen. Dadurch dringt sich das Urtheil auf, daß ein Mensch das Widerspiel unserer Denkungsart und Handlungsweise sey, welches eine solche Abneigung zu wege bringt. Je häufiger nun dergleichen Fälle sind, je größer die Quantität der Beobachtungen ist, desto mehr wächst die Wahrscheinlichkeit der Vermuthung, desto zuversichtlicher wird das Prognosticon gestellt.

Es ist nicht so leicht, zu bestimmen, in wie weit Antipathie ein Gegenstand der Sittlichkeit sey. Man kann wohl im Allgemeinen sagen, da Antipathie die Zuneigung stöhrt, wo Zuneigung Pflicht ist, da sie die sympathetischen Neigungen zurückhält; so gehört sie unter die sittlichen Fehler. Allein, wenn es nun der Fall wäre, daß sie eine Würkung physischer Naturursachen, solcher

solcher, die zwar, was ihren Ursprung betrift, moralisch sind, die aber in der Folge gleichsam zur andern Natur werden, und nicht immer in unserer Gewalt stehn sie zu entfernen, oder wenn sie theils von physischen, theils von moralischen Ursachen herrührte: so würde man im ersten Falle es für ein bloßes Unglück halten müssen, wenn ein Mensch mehr als ein anderer antipathetischen Gefühlen ausgesetzt ist. Und im letzten Falle dürfte der Beitrag, welchen Naturursachen und moralische Ursachen liefern, schwerlich zu berechnen seyn. Was erstlich die reinen Naturursachen betrift; so haben einige die Ausdünstungen eines Menschen darunter gezählt. Hierher gehört, was Feder sagt. "Die zum Theil unwillkührliche Theilnehmung an dem Zustand anderer, die ins Gefühl eindringende Vorstellung fremder Empfindung und Gemüthsbewegungen, ist eine begreifliche Ursache des Mißvergnügens, der Unbehaglichkeit, in die man sich versetzt fühlt, unter Personen, deren Art zu empfinden und zu handeln von der unsrigen sehr abweicht. Denn es entstehn dadurch einander widerstrebende Regungen in uns. Der Sanfte, Bedachtsame verursacht dem Hitzigen Ungedult und lange Weile, und Schaam und Furcht beklemmen jenem das Herz, wenn er diesen würken, und andere durch ihn leiden sieht. Die Gesellschaft des Muthvollen und Verwegenen ist dem Zaghaften eine Marter, und jenem ist dieser ein Greul. Oderunt hilarem tristes, tristemque jocsoi. Man kann diese Art von Sympathie, wegen der entgegengesetzten eigenen Natur der Mitfühlenden, gar wohl, Antipathie nennen. Daß körperliche Gefühle, mittelst der Ausdünstung, mitunter entstehn; läßt sich hierbei eben so, als bei der angenehmen Sympathie ganz wegstreiten. Daß bei der Antipathie auch anderweitige Vorstellungen leicht sich zugesellen können; ist ganz gewiß. Wer anders fühlt und handelt, als wir, macht

die

die Richtigkeit unseres Verhaltens zweifelhaft; und muß wohl eben so an uns, wie wir an ihm Mißfallen haben.“*) Dieses, nähmlich die Einwürkung der Ausdünstungen, dürfte der Fall bei den eigentlich sogenannten Idiosynkrasieen seyn, wo widrige Ausdünstungen, widrige Gefühle erzeugen. Análogisch findet sich dieses bei Pflanzen, und bei Thieren in Hinsicht auf den natürlichen Abscheu der Menschen. Ob sich nun gleich die Art und Weise nicht begreifen läßt, so hat es doch nach der Erfahrung seine Richtigkeit, wie so vieles andere, wovon wir die Art und Weise aus Naturursachen nicht erklären können. Unterdessen fällt es sogleich in die Augen, daß diese Art der Antipathie ganz unwillkührlich und nicht von Freiheit abhängig ist. Der andere Fall ist der, an welchem Erziehung den größten Antheil hat. Ein Mensch von feiner Erziehung ist sparsamer in der Austheilung seiner moralischen Billigung und seines Beifallgebens, als andere von geringerer oder niedrigerer Erziehung. Er prätendirt daher in der Aufführung anderer eine größere Delicatesse, und wird im Ermangelungsfall, durch Plumpheit und undelicates Benehmen eher zurückgestoßen, als ein Anderer. Da ihm dies von Jugend auf zur andern Natur worden ist, so kann er das Mißbehagen auf keine Weise verhüten, welches sich ihm bei dem Anblick solcher Personen aufdringt, welche das gerade Widerspiel seiner Prätensionen sind. Auf gleiche Weise verhält es sich bei einem hohen Grade eines empfindlichen Nervenbaues, bei solchen, von denen man zu sagen pflegt, daß sie die Spinne an der Wand ärgert, wohin auch Hypochondristen zu rechnen sind, sie gehen, so zu sagen, darauf aus, an sich selbst zu nagen und sich elend zu machen,

*) Feder über den menschlichen Willen I. Th. S. 104. 105. Locke De Intellectu hum. L. II. Cp. XXXIII. §. 7. 8. 9. 10.

machen, indem sie sich von Antipathien zu nähren scheinen, und an uns mehr die Hinter- als Vorderseite studieren, bis sie etwas ausfindig gemacht haben, das ihnen Mißtrauen einzuflößen im Stande ist, und sogleich ist die Abneigung da. Auch diese sind mehr Gegenstände unseres Mitleides, als unserer Verurtheilung. Sie wissen es oft von sich selbst, aber ihr Nervensystem und dessen hoher Grad von Reizbarkeit will sich durchaus nicht unter moralische Gesetze schmiegen. In wie fern also der Ursprung der Antipathie von Naturursachen, oder von solchen, die zur andern Natur worden sind, abhängt, sind sie kein Gegenstand der Zurechnung. Unterdessen fordert doch die Sittlichkeit sowohl als die Klugheit, die Folgen derselben zu verhüten. Denn es gründet sich doch das Urtheil, welches bei der ursprünglichen Abneigung auf eine undeutliche und verworrene Art zum Grunde liegt, blos auf Wahrscheinlichkeit und Vermuthung; weil, wenn wir es zergliedern, wir stillschweigend den Schluß machen: Wo das Aeußerliche A. ist, da ist der Charackter B. zu vermuthen. Nun ist dieses im vorkommenden Fall so — Also. Bei jeder Wahrscheinlichkeit aber, wird die absolute Möglichkeit des Gegentheils nicht aufgehoben. Folglich kann unsere Vermuthung immer noch sehr übereilt und unsicher seyn. Dasjenige, was in dem Object unserer Antipathie von physischen Naturursachen herrührt, kann demselben auch nicht zugerechnet werden, es zeigt sich auch oft bei näherer Untersuchung das Gegentheil, daß äußerlich verschobene Menschen den beßten Charackter haben. Ob es also gleich nicht in unserer Gewalt steht, jenes Mißfallen durchaus zu verhüten, so steht es doch in unserer Gewalt, die Folgen desselben zu unterdrücken, und Andern dasselbe nicht merken zu lassen, und ihnen durch unser Betragen Mißfallen zu erwecken. Eben dieses würde uns auch zu Gegenständen der reciproken Antipathie, des Zutrauens Anderer Men-

schen unfähig und zu unumgänglichen Menschen machen. Wir können unmöglich wollen, daß alle andere Menschen sich ein gleiches Verhalten zum Gesetz machen sollten. Zu geschweigen, daß ein solches Betragend der Klugheit und feinern Lebensart geradehin entgegen ist.

Wegen Verschiedenheit der Temperamente, der Nationalcharacktere, der Sitten, der Religion und der Moden sind nicht allein einzelne Menschen, sondern auch Nationen für einander Gegenstände der Antipathie. So herrscht im Durchschnitt natürliche Antipathie zwischen Engländern und Franzosen. Der gesetzte Gang des erstern, verträgt sich so wenig mit dem Zappeln des letztern, als Tiefsinn mit Leichtsinn. Jener ist gebohren zu ernsthaften Wissenschaften und Künsten; dieser ist ein gebohrner Comödiant. Der erstere verpfeift seine Grillen; der andere erschießt sie *).

Antitheſis,

Logic.

ist ein Satz, welcher einem andern entgegengesetzt wird. Dieser heißt Thesis, der entgegengesetzte, Antitheſis.

*) Wer Vergnügen an paradoxen Meinungen findet, der lese, was Columella de re Rustica, L. XI. aus einem Buche des Democrits περι ἀντιπαθων, und Plinius B. XXXII. K. V. B. XXIX. K. IV. und XXXII. anführt, daß, wenn eine Frau, zu einer gewissen Zeit ihres Körpers im Monat, mit bloßen Füßen und ausgeflochtenen Haaren, dreimal um jede Abtheilung in einem Garten gienge, sie dadurch alle Raupen des Gartens tödten könne. Ingleichen von den ausgerissenen Froschzungen, als ein ohnfehlbares Mittel gegen alle Hahnreischaften. Worüber aber, der eben sonst nicht gewissenhafte Plinius, als über Schwarzkünstlerstreiche, spottet.

theſis. So iſt z. B. von dem Satz, die Welt iſt endlich, die Antitheſis, die Welt iſt nicht endlich.

Antithetik, transcendentale.

Crit. Philoſophie.

Die transcendentale Antithetik iſt eine Unterſuchung über die Antinomie der reinen Vernunft, die Urſachen und das Reſultat derſelben *).

Antiphyſiokraten. S. Phyſiokraten.

Antriebe.

Moral.

Man muß mit Antrieben zu gewiſſen Handlungen nicht verwechſeln, den Trieb oder Inſtinct zu handeln. Soll der Menſch als ein eingeſchränktes Weſen, von eingeſchränktem Begehrungsvermögen handeln, ſo muß er fürs erſte handeln wollen. Mithin muß ein Grund da ſeyn, außer ihm, der den Gegenſtand als begehrungswürdig vorſtellt. Sodann muß in ihm ein Grund vorhanden ſeyn, der diejenige Handlung möglich macht, wodurch wir den Gegenſtand begehren. Das erſte iſt der objective, das letztere der ſubjective Beſtimmungsgrund willkührlicher Handlungen. Beide werden Antriebe; erſtere Bewegungsgründe, letztere Triebfedern genannt. Da nun ein Zweck dasjenige genannt wird, um deswillen ein vernünftiges Weſen handelt; ſo kann man auch ſagen, Antrieb iſt

*) Kant Crit. S. 421.

ein Zweck, in wiefern er als Grund, den Willen zu bestimmen, gedacht wird. Dieser wird entweder sinnlich vorgestellt, durch Gefühle, dann ist es eine sinnliche Triebfeder: oder durch Vernunft, durch den Begriff des Objects; dann heißt es ein vernünftiger Bewegungsgrund. Daraus folgt, daß Bewegungsgründe nur durch Vernunft; Triebfedern aber nur durch Sinnlichkeit möglich sind. Denn davon, daß ein Object nothwendiger Weise begehret werden müsse, kann nur die Vernunft urtheilen. Bei einem sinnlich-afficirten Willen aber, ist kein Begehren möglich, wenn nicht das Subject zugleich eine Lust an dem zu begehrenden Gegenstande empfindet, welches jederzeit in der Sinnlichkeit vor sich geht. Die Lust an der Existenz eines Dinges, das man sich als möglich vorstellt, ist aber eben der subjective Bestimmungsgrund, dasselbe zu begehren, oder die Triebfeder. Also sind Triebfedern allemal subjective, und zwar sinnliche Bestimmungsgründe des Begehrens. Ein absolut vollkommener reiner Wille, bedarf außer sich selbst nichts zum Handeln; denn er ist vermöge seiner Natur schon hinreichend, sich selbst, blos durch das moralische Gesetz zu bestimmen, und ist unabhängig von allem außer sich *).

Anvertrauung.

Nat. Recht.

Ein Vertrag, in welchem einer dem Andern eine Sache zu seiner Verwahrung überläßt, und der Andere dieselbe in Verwahrung zu nehmen verspricht, heißt im Allgemeinen ein Anvertrauungsvertrag; Hinterlegung, Depositum, wird es insbesondere genannt, wenn die Sache

*) S. Jacob Sittenlehre §. 133. 283. Hufeland Nat. Recht. S. 3. 6.

Sache eine bewegliche Sache ist. Der, welcher eine Sache dem Andern in verwahrenden Besitz giebt, heißt Deponent, und der Andere, der sie nimmt, der Depositar. Der Depositar kann die Verwahrung fremder Güter unentgeldlich, oder er kann sie auch gegen eine gewisse Vergütung übernehmen. In beiden Fällen bleibt es eine Hinterlegung; aber nur im ersten Fall findet der Hinterlegungsvertrag nach der Sprache des römischen Rechts statt. Hieraus fließen folgende Gesetze. 1) Es ist vollkommene Verbindlichkeit des Depositars, oder überhaupt des vertraulichen Innhabers der hinterlegten Sachen, ohne Einwilligung des Deponenten, oder des Anvertrauers der Sachen, die hinterlegten oder anvertrauten Güter nicht zu seinem Nutzen zu gebrauchen. 2) Die ihm anvertrauten Sachen so zu verwahren, daß sie durch seine Schuld weder verlohren gehn, noch verderben. Denn mehr fließt aus dem Begriff eines solchen Vertrags nicht *).

Anziehende Kraft.

Physic.

Diejenige Kraft der Körper, wodurch sie zu gegenseitiger Annäherung streben, heißt ihre anziehende Kraft. Es läßt sich dieselbe, außer der Erfahrung, ohne Hypothesen anzunehmen, weiter aus nichts erklären. Die Gesetze derselben hat Newton zuerst als Principe seiner Theorie aufgestellt; aber nicht ohne Widerspruch. Unter seinen Gegnern befand sich auch der Hr. von Leibnitz, welcher dem Klark die Einwendung machte, daß die Attraction eigentlich eine Würkung sey, welche aus der Natur der Dinge nicht könne erklärt werden, und, wenn man nicht seine Zuflucht zu den Absurditäten der Scholastiker von den Qualitatibus occultis

*) S. Hufeland Nat. Recht.

cultis nehmen wollte, ohne Wunderwerke sie sich nicht erklären lasse. Das nähmliche haben ihm einige Cartesianer vorgeworfen *). Nebst andern Einwendungen **). Neuton konnte diese Einwendungen voraussehn, und bemerkte deswegen mit Fleiß, daß er die Attraction nicht zu den mechanischen und physischen Kräften rechne, und die wahre Ursache derselben nicht kenne. Genug, daß die Erfahrung ihr Daseyn beweise. Auf solche Weise entgieng er dem verhaßten Vorwurf, von den Qualitatibus occultis.

Es wird nicht überflüßig seyn, wenn wir etwas in die Geschichte dieser Lehre zurückgehn, und die Meinungen des Gassendi, Cartesius und Neutons gegen einander stellen. Die Epicuräer und die Gassendisten nahmen gewisse erste würkende Theile der Materie an, welche ungemein klein und subtil waren. Sie nannten sie Luftstäubchen oder Atomen, und legten ihnen verschiedene Eigenschaften bei. Wofern dieselben nicht in gewisser Anzahl mit einander verbunden sind, können sie nicht sinnlich angeschauet werden. Nichts desto weniger sind einige kleiner als die andern. Aus dieser Verschiedenheit ihrer Größe lassen sich mancherlei Würkungen der Natur erklären. Da sie eine gewisse Größe und Ausdehnung haben, so haben sie Figur. Aber so klein ihre Theile auch immer seyn mögen, so können sie doch durch die größte Gewalt nicht getrennt werden ***). Wenn also ein Körper zerbricht, so werden seine Atomen

*) Jordan Recueil de Litterature T. I. 142.

**) Ebend. Act. Erudit. Lip. 1712. Sept. 1713. p. 308.

***) Lucret de Rer. Nat. L. I. Vers, 486. seqq.

Haec quae sunt rerum primoedia, nulla potest vis
Stringere; nam solido vincunt ex corpore demum.

men nicht beschädiget, sondern nur getrennt, und wieder frei gemacht, da sie sich denn an andere Körper anlegen, welche dadurch wachsen und größer werden, indem sie der erste Grundstoff sind, von allem was in der Natur vorhanden ist. Solcher Gestalt kann ein solcher Atom wegen seiner Härte und Festigkeit nicht getheilt werden. Nicht ihre Kleinheit macht sie untheilbar, sondern ihre volle feste Natur. Denn, ein Körper ist trennbar, wegen dem in ihm befindlichen leeren Raume, in welchen fremde Kräfte eindringen können, die ihren Untergang verursachen *).

Die Cartesianer machen gegen diese Atomen viel Erhebens. Mann kann leicht einsehen, sagen sie, daß es keine untheilbaren Theile der Körper giebt. Denn sie mögen so klein seyn als sie immer wollen, so nimmt man doch, sobald man sie für ausgedehnt hält, ganz deutlich wahr, daß die Seite gegen Morgen zu, nicht eben diejenige sey, die gegen Abend zu liegt. Folglich kann er getheilt werden. Und wenn diese erste Theilung geschehen, so können die, in denen gegen Morgen getheilten Theilen befindlichen Seiten nicht eben diejenigen seyn, welche man gegen Abend antrift. Folglich kann hier abermals eine neue Theilung geschehen. Man muß also behaupten, daß der allerkleinste Theil, sobald er eine Ausdehnung hat, getheilt werden kann, weil seine Natur solches mit sich bringt.

Anstatt der Atomen nahm nun Cartesius eine subtile Materie an. Nähmlich Gott habe im Anfange den unbestimmten Weltklumpen in lauter Vierecke eingetheilt, welche sich immer nach ihrem Mittelpunkte herum drehen mußten. Indem sie nun aneinandergestoßen und sich

*) Gassendi Syntagm. Phil. Epicuri P. II. C. 6. Gassendi Opera S. I. Phys. L. I. C. 2.

sich gerieben hätten, so wäre dadurch lauter Staub, verschiedene runde und hohle Körnchen entstanden, von welchen viele so subtil und klein gewesen, daß sie gar keine bestimmte Figur gehabt, sondern weil sie gar zu subtil, allen Raum, auch der allergröbsten Theile angefüllt hätten. Und das war es, was man die subtile Materie nannte, womit Cartesius fast eben das machte, was Gassendi mit seinen Atomen ausrichtete. Man sieht also, daß, wenn man einmal den leeren Raum zuläßt, so muß man immer mit Gassendi schließen. Verwirft man aber denselben, so müßte man dem Cartesius folgen.

Der große Neuton wollte seinen Schülern einen andern Weg zeigen. Er hat geglaubt, daß Gott den Atomen etwas mehr als die bloße Bewegung eingedrückt, und daß er allen Theilen der Materie, die Kraft, sich einander an sich zu ziehen, beigelegt habe. "Es halten, sagt er, die Theile aller aus einerlei Arten zusammengesetzten harten Körper, welche sich völlig berühren, fest an einander. Es haben einige, um die Ursache dieser Zusammenhängung zu erklären, krumme und gebogene Atomen ersonnen. Allein es ist dieses eine Petitio principii. Andere sagen, daß die kleinen Theile der Körper durch eine gewisse Ruhe, das ist, durch eine verborgene Eigenschaft, oder vielmehr durch ein bloßes Nichts, zusammengeleimt wären; und noch Andere behaupten, daß sie durch gewisse, mit einander übereinstimmende Bewegungen, das ist, durch eine unter einander im Verhältniß stehende Ruhe zusammengefügt würden. Was mich anbetrift, so will ich lieber aus der Zusammenhaltung der Körpe! diesen Schluß machen, daß ihre kleinen Theile durch eine gewisse Kraft sich einander an-

*) Tract. von d. Optik. B. III. 355.

anziehen, welche Kraft, bei einer unmittelbaren Berührung ungemein stark ist." Diese Kraft, sich einander an sich zu ziehen, welche Neuton den Körpern beilegt, und die er durch sehr viele Erfahrungen bestätigte, (S. den angeführten Tractat von der Optic. S. 530) hat große Anhänger gefunden. Sie hat aber auch eben so angesehene Widersacher gehabt. Man hat diesem Weltweisen vorgeworfen, daß er die verborgenen Kräfte der Peripatetiker wieder auf die Bahn bringen wollte. Man hat ihm entgegengesetzt, daß er es eben wie der Aristoteles mache, welcher sagte, der Magnet ziehe das Eisen an sich, weil eine an sich ziehende Kraft in ihm wäre. Neuton hat zur Anwort gegeben, daß die anziehende Kraft, welche er in allen Theilen der Materie zu seyn glaube, durch eine große Menge von Erfahrungen bewiesen werden könne, und daß er dieses nicht als eine aus der Bildung der Körper entstehende Eigenschaft, sondern als ein allgemeines Gesetz der Natur, durch welches die Dinge selbst gebildet worden wären, ansehe. Er behauptete, daß die Wahrheit dieses Gesetzes sich durch die Erfahrung bestätige. Und man muß gestehen, daß niemals ein Philosoph seine Meinung mit einer so großen Menge von Erfahrungen, als Neuton die seinige, bestärkt hat. Wenn man dieselben in dem Tractat von der Optik liest, so kann man sich einen richtigen Begriff machen von der Art und Weise, wie die Neutonischen Philosophen das, aus der Attraction erklären, was die Gassendisten der Bewegung der Atomen zugeschrieben haben. Oder, wenn man z. B. einen Cartesianer fragt: (denn die Cartesianer und Gassendisten lassen nur eine einzige Grundquelle der Bewegung zu; daß Gott nämlich eine gewisse Menge von Bewegung, welche beständig fortdauert, erschaffen habe.) Wenn man, sage ich, einen Cartesianer fragt: Woher es komme, daß das Eisen das Vermögen habe, sich gleichsam sel-

ber an den Magnet anzulegen, so ist, wie bekannt, die Antwort, weil eine gewisse, nicht in die Sinne fallende Materie aus dem einen Punkt des Magneten heraus, und in Gestalt eines Wirbels wiederum in den andern Punkt desselben hereingehe, weil man diesen Wirbel auf dem Feilstaub von Stahl gewahr wird. Dieser Wirbel nun macht, daß das Eisen an dem Magneten hanget, indem er die, zwischen dem Eisen und Magnet befindliche dünne Materie, oder Luft verjagt, deren geschwinde Zurückkunft alsdann das Eisen gegen den Magnet treibt. Der Neutonianer hingegen kommt kürzer weg, indem er sagt: die Theile des Magnets ziehen die Theile des Eisens an sich, weil die in demselben sich befindende Kraft stärker ist, als jene, im Eisen.

Da Neuton den Wirbeln des Cartesius keinen Beifall geben konnte, sondern vielmehr ihr Daseyn für ohnmöglich hielt, so nahm er statt dessen, einen ungeheuren leeren Raum an, von welchem er vorgab, daß die Gestirne darinne, ohne den geringsten Widerstand zu finden, ihren Lauf hielten. Die Planeten hätten ihre verschiedenen Veränderungen um einen Mittelpunkt herum, und die Cometen hielten ihren Lauf in ungleichen, keinen gemeinschaftlichen Mittelpunkt habenden und verschiedentlich gerichteten Zirkeln. Dieses Lehrgebäude war ganz ungekünstelt und leicht zu begreifen. Es schien aber verschiedenen, Naturkundigern unmöglich zu seyn. Sie wandten dagegen ein, wie es unmöglich wäre, daß ein Körper ohne eine besondere Ursache, beständig eine cirkelrunde Bewegung halten könnte; indem ein jeder Körper, sobald er frei ist, oder von andern Körpern nicht aufgehalten wird, in einer geraden Linie, welche ihn von dem Mittelpunkt seiner Bewegung entfernt, fortgeht. Die Planeten müßten nach dem Lehrgebäude des Neutons, ihre cirkelrunde Bewegung schon längst verlohren haben. Sie würden nach dem gewöhnlichen Gesetz der

Natur

Natur in einer geraden Linie fortgegangen seyn, und sich in dem einen oder dem andern Fixstern verlohren haben. Allein alle diese Schwierigkeiten, sagt der Chef der Encyclopädisten, in einem seiner scherzhaften Briefe, welchen er über die Sätze des Neutons und des Cartesius geschrieben hat, machten den englischen Philosophen nicht irre. Ich bitte mir die Erlaubniß aus, daß ich seine Worte hierher setze: „Neuton *) legte der Materie eine neue Eigenschaft bei, welche er die Attraction nannte, vermöge deren die Sterne eine beständige Richtung gegen den Mittelpunkt ihrer Bewegung hatten. Er befahl allen Körpern, daß sie sich nach Beschaffenheit ihrer Masse einander anziehen sollten. Hierauf druckten alle Körper einer auf den andern, und zogen vermöge der unverbrüchlichen und unveränderlichen Gesetze der Attraction sich einander an sich. Sie zogen den gemeinschaftlichen Mittelpunkt, um welchen sie sich herumdrehten, an sich und wurden auch wiederum von eben diesem Mittelpunkte angezogen. Eben so verhielt es sich auch, wenn alle die Körper, die sich um einen Mittelpunkt herumdrehen, mit diesem ihren besondern Mittelpunkte um einen andern Körper gleichfalls in einen gemeinschaftlichen Mittelpunkt kommen. In diesem Falle zieht der gemeinschaftliche Mittelpunkt sowohl alle Körper, als auch ihre besondern Mittelpunkte an sich, und wird auch wiederum von diesen angezogen. Und in diesem allgemeinen Gesetz besteht die Uebereinstimmung des ganzen Weltgebäudes.

Die Planeten und alle himmlische Körper drücken einer auf den andern, indem sie sich einander anziehen. Ein jeder von den fünf Trabanten des Saturns drückt auf die vier andern, und die vier andern auf ihn. Sie

*) Lettres Chinoises, Tom. I. p. 132. Lett. 17. Edit. de la Hayne.

Sie alle fünf drücken auf den Saturn, welcher ihr besonderer und eigentlicher Mittelpunkt ist. Saturn drückt auf sie, und alle diese Sterne drücken auf die Sonne, welche sowohl von ihren, als von den andern Planeten der allgemeine Mittelpunkt ist. Die Sonne drückt ihrer Seits auf alle die Körper, welche auf sie drücken. Dieser Druck der Attraction ist die einzige Ursache von der großen Ordnung der himmlischen Bewegungen, und von allen den Wundern, die man für unbegreifliche Geheimnisse gehalten hat.

Ohnerachtet diese Attraction dem Lehrgebäude dieses Engländers so nöthwendig war, und er solche sowohl ersonnen hatte, so behaupteten seine Gegner dennoch, daß, wenn man auch zugeben wollte, daß in den Körpern eine dergleichen anziehende Kraft vorhanden wäre, selbige doch ohnmöglich die Ursache von der Ordnung und Richtigkeit der Bewegung der Himmelskörper seyn könnte, weil die Sterne, da ihnen ihre Schwere unaufhörlich eine Richtung gegen ihren Mittelpunkt gebe, schon längst mit einander vereiniget, und von der Sonne, in welche sie sich gestürzt haben würden, verzehrt seyn müßten.

Diese Anmerkung schien den Engländer etwas in Verwirrung zu setzen. Allein er bediente sich abermals des habenden Schöpfungsrechts. Er legte den Sternen eine zweite Richtung bei. Eine senkrechte, welche von der Attraction, die sie nach ihrem Mittelpunkt zog, herrühre, und eine horizontale, welche sie davon entfernte. Da also die Sterne sich diesen beiden Richtungen zugleich unterwerfen mußten, und keiner allein folgen konnte, so waren sie genöthiget, sich in diese Verschiedenheit zu theilen, und einen cirkelrunden Lauf zu nehmen. Woferne man dem Engländer noch ferner widersprochen hätte, so würde er den himmlischen Körpern noch eine dritte, und wenn es nöthig gewesen wäre,

re, noch eine vierte Richtung gegeben haben, wenn es anders sein Lehrgebäude erfodert hätte."

Es ist wahr, wir wissen nicht, was Attraction ist. Allein wir nehmen sie doch in den Theilen der Materie wahr. Die chemischen Erfahrungen überzeugen uns davon und noch tausend andere, die viel gemeiner sind. Es ist also sehr wahrscheinlich, daß alles dieses von der Attraction herkomme, allein ihre Natur ist uns unbekannt, wie so vieles andere, das deswegen doch wahr ist. Ja die Gegner des Neutons sind darinne einig, daß aus seinen Lehrsätzen beständig solche Schlüsse folgen, die den durch die Sternkunde festgesetzten Begebenheiten gemäß sind. Der Herr von Fontenell, ein Cartesianer, gesteht aufrichtig *), daß es schwer zu beweisen sey, daß ein Satz, welcher mit den allergenausten astronomischen Beobachtungen sowohl übereinstimmet, nur ein bloßer sinnreicher Satz seyn sollte. Der Mond, sagt er, hält unter allen Planeten den am wenigsten ordentlichen Lauf. Er weichet öfters von den allerrichtigsten Verzeichnissen ab, und macht einen Umschweif, dessen Ursachen man gar nicht kennt. Und Halley, ein Mathematiker und Dichter, sagt in Versen, zu der dritten Auflage der Lehrsätze des Neutons: daß sich der Mond bishero noch nicht das Gebiß der Ausrechnung hätte anlegen, noch von einem Sternkundigen sich bezähmen lassen, daß aber solches endlich in dem neuen Lehrgebäude geschehen sey. Alle die Seltenheiten seines Laufs, sind nach demselben so nothwendig, daß man sie voraussagen kann. Und es ist schwer zu glauben, daß ein Lehrgebäude, in welchem sie in solcher Gestalt erscheinen, nur eine glückliche Erfindung seyn sollte. Die Erklärung der Ebbe und Fluth stellt sich durch die Würkung, die der Mond

*) Eloges des Academiciens etc. pr. Mr. de Fontenelle, Tom. II. p. 303. et suiv.

Mond nebst der Sonne auf das Meer thut, so natürlich dar, daß diese wundervolle Begebenheit dadurch gleichsam in Abnahme gekommen zu seyn scheinet.

Apathie.

Moral u. Anthropologie.

Man kann die Apathie bald als einen Zustand, bald als eine Eigenschaft, bald als Naturgabe betrachten. Als Zustand, wird sie für eine gänzliche Unthätigkeit des Menschen genommen. Als Eigenschaft, ist sie die gänzliche Befreiung von Affekten, jenes Princip der Stoiker: daß nämlich der Weise niemals in Affect seyn müsse. Hiervon haben wir bereits oben geredet. S. den Art. Affect. Wenn übrigens Herr Kant diesen Grundsatz der Stoischen Schule, einen ganz richtigen und erhabenen Grundsatz nennet *); so möchte es in historischer Hinsicht wohl seine Richtigkeit haben. Denn daß diese Secte ihn gelehrt hat, ist außer Streit. Die philosophische Richtigkeit aber, dürfte aus den oben angeführten Gründen im Artikel Affect, doch wohl noch bezweifelt werden. Er hat seine Richtigkeit, wenn man den Weisen, als Weisen, d. i. nach seinem Begriff betrachtet. Nimmt man ihn aber so, wie ihn die Peripatetiker verstunden, für einen Weisen von der Welt, (in concreto) so war jener Grundsatz mehr prahlerisch, als erhaben. Wodurch aber keinesweges geläugnet wird, daß es Pflicht sey, die Tyrannei der Affecten zu entkräften, und dem stoischen Ideal sich immer mehr und mehr zu nähern. Dazu kommt, daß wir oben gesehn haben, daß der ganze Streit der Stoiker mit den Peripatetikern, auf Wortstreit hinaus kam. Freilich verträgt sich

*) S. Anthropologie in pragmat. Hinsicht, S. 206. Vossius Theol. Gent. T. III. p. 906.

sich vollkommene Weißheit und Affect nicht mit einander. Die Weißheit sieht alles in einem hellen Lichte; der Affect macht blind. Also darf der Weise keine Affecten haben. Gleichwohl mußten sie gestehn, daß Krankheit, Marter, Tod der Freunde u. s. w. Umstände seyen, welche in dem Gemüthe des Weisen verschiedene Veränderungen hervorbringen müßten. Darinne kommen sie also mit den Peripatetikern überein, Darinne aber giengen sie von einander ab, daß der Stoiker die Ursache dieser Bewegungen für keine Uebel hielt, und jene Gemüthsbewegungen keine Affecten nannte, wofür sie doch der Peripatetiker gehalten wissen wollte. Der Sache nach kamen sie also überein und stritten nur über das Wort. Ueberhaupt darf man die Ansprüche der menschlichen Natur zwar nicht so tief herabsetzen, daß man dadurch die volle Aeußerung ihrer Kräfte hindert. Aber man darf sich auch nicht so hohe Begriffe machen von dem, was der Mensch würklich ist, daß bei dem Versuche die gemachten Erwartungen fehlschlagen, und daraus Verdruß und Verzweiflung an der Tugend entstehen.

Apathie, als Naturgabe betrachtet, ist entweder mit hinlänglicher Seelenstärke verbunden, oder nicht. Im ersten Fall sagt Kant sehr richtig, ist es das glückliche Phlegma (im moralischen Sinne). Wer damit begabt ist, der ist zwar darum noch nicht ein Weiser, hat aber doch die Begünstigung von der Natur, daß es ihm leichter wird, als Andern, es zu werden *). Im letzten Fall ist es eine Art von Unempfindlichkeit, nach welcher ein Mensch sich jeden Schmerz, auch den, der nicht nothwendig ist, gefallen läßt.

Apho-

*) S. Anthropologie, S. 207.

Aphorismus.

Logic.

Ein Aphorismus ist ein kurzer, nachdrucksvoller Satz, dessen Zusammenhang mit andern, und dessen Beweis im Denken ergänzt werden muß. Die Methode, eine Wissenschaft auf diese Weise abzuhandeln, heißt die aphoristische Lehrart. Sie ist nicht leicht. Denn sie erfodert die größte Vollständigkeit mit nachdrucksvoller Kürze. Sie muß das Mark der Wissenschaft vortragen, und erfodert die genauste Bekanntschaft mit allen ihren Lehren. Sie läßt zwar den Zusammenhang der einzelnen Sätze unter einander weg; demohngeachtet muß unter ihnen der genauste Zusammenhang können gedacht werden. Sie scheidet alle Deduction und allen Beweis derselben weg; trägt jedoch nichts vor, was nicht deducirt und bewiesen werden könnte. Ohne Reichthum und Gründlichkeit, sagt daher Bako mit Recht, soll sich Niemand einfallen lassen in Aphoristischer Methode zu schreiben *). Unter den Deutschen sind Platners Aphorismen musterhaft, und unter den Engländern Adam Fergusons Moralphilosophie; wiewohl letzterer einige sichtbare Mängel hat.

Apodictisch.

Logik.

Eine Erkenntniß ist apodictisch gewiß, wenn sie absolute Nothwendigkeit bei sich führt. Eine solche darf auf keinen Erfahrungsgründen beruhen; sondern muß

*) Fran. Baco de augment. Scient. L. V. Cp. 11. Igitur ad Aphorismos non sufficiet quispiam. imo de eis nec cogitabit sane, qui se neutiquam copiose, et solide instructum ad scribendum perspexerit.

muß ein reines Product der Vernunft seyn; weil Erfahrung keine Nothwendigkeit geben kann, Beispiele davon enthält die Mathematik.

Apodictischer Imperativ.

Crit. Philos.

Da jedes praktisches Gesetz ein: du sollst, du mußt, ausdrückt: so hat man es einen Imperativ genannt, als wodurch eine moralische Nöthigung des Willens vorgestellt wird. Ein Gesetz, welches die Uebereinstimmung einer Handlung mit der Form der praktischen Vernunft ausdrückt, heißt apodictischer, categorischer, absoluter, moralischer Imperativ, oder Imperativ der Sittlichkeit. S. Imperativ. Ein solcher muß für den Willen eines jeden vernünftigen Wesens gelten.

Apodictischer Vernunftgebrauch.

critische Philosophie.

Die Vernunft ist das Vermögen der Schlüsse. Ein Schluß geht vom Allgemeinen aufs Besondere. Wenn das Allgemeine, wovon man schließt, an sich gewiß und gegeben ist, und das Besondere wird vermittelst der Subsumtion der Urtheilskraft dadurch nothwendig bestimmt: so wird dieses in der kritischen Philosophie, der apodictische Vernunftgebrauch genannt *).

Apperception.

Logic critische Philos. u.. Psychologie.

Diejenigen Veränderungen in der Seele, wodurch es ihr möglich wird, sich Dinge außer sich vorzustellen, hei-

*) Crit. d. r. Vern. 646.

heißen in der Leibniz-Wolfischen Philosophie Perceptionen. Wird hiemit das Bewußtseyn, sowohl ihrer Selbst, als der Perceptibilien verbunden, so wird es Adperception genannt. Zu diesem Bewußtwerden wird erfodert 1) daß sie das, was sie auf einmal und zugleich percipirt hat, von einander unterscheide, folglich das, was in einer Totalperception enthalten war, theilweise erkenne. 2) Daß sie sich selbst davon unterscheide, als das percipirende Subject. 3) Daß sie die Perception von dem percipirten Object unterscheide, und 4) dieselbe als eine ihr eigenthümlich zugehörende Handlung betrachte. Denn außerdem ist kein Bewußtseyn sonst möglich. Sollen aber diese Aktus erfolgen, so kann das nicht anders, als durch Attention und Reflexion geschehn. Folglich wird sie ihre Perceptionen eine Zeitlang müssen erhalten können, um sich in den verschiedenen Zeitmomenten von denselben zu unterscheiden. Man kann daher sagen, Apperception ist nichts anders, als Wahrnehmung mit Bewußtseyn verbunden. Alle Adperception ist daher jederzeit auch eine Perception, aber nicht umgekehrt.

Apperception, empirische.

Crit. Philos.

Dieses Bewußtseyn seiner selbst, nach den Bestimmungen unseres Zustandes bei der innern Wahrnehmung, heißt in der kritischen Philosophie die empirische Apperception, oder der innere Sinn. Ein solches Bewußtseyn ist jederzeit wandelbar. Denn die innern Erscheinungen der Veränderungen, wechseln immerzu mit einander ab, und sind in einem beständigen Flusse. Dabei kann es kein stehendes und bleibendes Selbst geben, welches nothwendig als numerisch-identisch vorgestellt würde *).

Ap-

*) Crit. d. r. Vern. S. 107.

Apperception, transcendentale.

Crit. Philosophie.

Von der empirischen Apperception ist die transcendentale unterschieden. Sie ist das Bewußtseyn der Identität seiner selbst, bei aller Verschiedenheit des empirischen Bewußtseyns. Dieses ist ein reines, ursprüngliches, unwandelbares Bewußtseyn. Es hängt dasselbe nicht von empirischen Bedingungen ab, und heißt eben deswegen mit Recht transcendental. Das Ich hat bei und durch dieselbe die Identität aller seiner Handlungen vor Augen, wodurch es Einheit in seine Erkenntniß bringt. Mithin ist dieselbe eine nothwendige Bedingung a priori welche nicht erst aus empirischen Datis entspringt; sondern vielmehr aller Erfahrung vorausgeht, und dieselbe allererst möglich macht. Man kann daher auch sagen: die bloße Vorstellung Ich ist das transcendentale Bewußtseyn. In diesem transcendentalen Selbstbewußtseyn muß alles verschiedene empirische Bewußtseyn verbunden werden, wenn Einheit der Erkenntniß entstehen soll. Denn alles Erkenntniß muß zu einem Bewußtseyn meiner Selbst gehören. Und es liegt nichts daran, ob die bloße Vorstellung Ich, klar oder dunkel sey; sondern es muß nur dieses Vermögen der Apprehension als Bedingung vorausgesetzt werden, weil die Möglichkeit der logischen Form alles Erkenntnisses darauf beruht *).

Appetitus.

Psycholog.

Aus der Vorstellung einer für gut gehaltenen Sache entsteht der Appetitus, und aus der Vorstellung einer für

*) Crit. d. r. V. S. 106 ff. 116. 117.

bös gehaltenen Sache entsteht die Aversation. Mithin muß jeder Zeit das Object des Appetitus sowohl, als der Aversation auf uns bezogen werden, damit durch seine Vergleichung das Urtheil entspringen kann, ob wir uns in dessen Besitz besser, oder schlechter befinden. Wo diese Beziehung nicht gemacht wird, da bleibt der Mensch im Stande der Gleichgültigkeit. Man kann daher sagen, Appetitus ist die Bestimmung zu gewissen Handlungen nach Maßgabe der Vorstellung von einem Object und die Aversation, eine Bestimmung zum Nicht-Handeln, nach Maaßgabe der Vorstellung eines solchen Objects. Einige haben den Appetitum eingetheilt, in einen angebohrnen oder natürlichen, und in einen willkührlichen. Jener war ihnen eine Hinneigung zu einem gewissen Object, ohne daß ein Gedanke oder Vorstellung davon vorausgehe. Von dieser Beschaffenheit war der Appetitus der Stoiker, wenn sie behaupteten: die Selbsterhaltung sey der erste Appetitus eines beseelten Geschöpfs. Dieser aber erfordere jederzeit eine Vorstellung desselben *). Die letztere Bedeutung aber ist die gewöhnlichste. Die Bestimmung zum Handeln oder Nichthandeln richtet sich, nach der Beschaffenheit des wahrgenommenen Guten oder Bösen im Gegenstande. Daher hat man gesagt, daß der Mensch pro ratione boni, vel mali, appetire, oder aversire. Sind die Ursachen des Appetitus und der Aversion einmal vorhanden, so erfolget beides nothwendiger Weise. Demohngeachtet muß man beide zu den willkührlichen Handlungen, was den Ursprung des Urtheils betrift, rechnen. Denn ohne Beziehung des Objects auf uns und unsern Zustand, ist weder die eine, noch die andere Handlung möglich. Diese aber hängt von der Willkühr ab; ob der

*) Le Grand instit. phil. p. 742. Edit. II. Vossius de Theol. Gent. L. III. 908.

der Mensch das Object auf sich beziehen will, oder nicht. Die Erfahrung aber lehrt, daß wir oft etwas appetiren oder aversiren, weil das Gedächtniß uns daran erinnert, daß wir ehedem dasselbe appetirt, oder aversirt haben. Da nun aber die Würkungen, besonders des zufälligen, nicht — vorsätzlichen Gedächtnisses nicht in unserer Gewalt stehn, so kann diese Art des Begehrens oder Verabscheuens nicht zu den willkührlichen Handlungen gerechnet werden. Das Materielle des Appetitus und der Aversation wird bestimmt, durch die Vielheit der Gegenstände; das Formale, aus der Leichtigkeit und Beschaffenheit des Guten oder Bösen, welches begehrt oder verabscheuet wird. Da nun das wahre Gute oder Böse nur durch den Verstand beurtheilet werden kann, so beruht die Vollkommenheit des gesammten Begehrungsvermögens auf der Vollkommenheit des Verstandes und setzt denselben voraus. Die Gründe, welche das Urtheil bestimmen, ob ein Gegenstand gut, oder nicht gut sey, werden entweder aus der Sinnlichkeit hergenommen, oder aus deutlichen Begriffen des Verstandes. Aus dem erstern entspringt der sinnliche Appetitus (appetitus sensitivus). Aus dem andern, der Appetitus rationalis. Da nun die sinnlichen Bestimmungsgründe mehrentheils stärker sind, als die Verstandsgründe, der Wille aber, oder das Begehrungsvermögen sich immer nach dem Uebergewicht der Gründe richtet; so ist es begreiflich, wie bei einem schwachen Verstande, das sinnliche Begehrungsvermögen die Oberhand, über das vernünftige Verabscheuungsvermögen erhalten kann.

Leibnitz erklärte den Appetitum durch eine Handlung eines innern Princips, wodurch ein Uebergang von einer Perception zur andern gewürkt wird *). Hobbesius

*) Hanschius Theorem. metaph.

ſius nannte denſelben einen Conatum, welcher gegen ſeine Urſache gerichtet iſt *). Ariſtoteles unterſchied mit Recht den Willen, vom ſinnlichen Appetit **).

Application.

Anthropologie.

Wenn man unter dieſem Worte weiter nichts verſteht, als die Anwendung allgemeiner Regeln oder Geſetze auf einzelne Fälle, ſo iſt es ſchon aus dem Sprachgebrauch allgemein verſtändlich. Es giebt aber Redensarten, in welchen daſſelbe eine andere Bedeutung annimmt. So ſagt man z. B. dieſer iſt ein Menſch von viel Application, was ſeine Augen ſehen, machen ſeine Hände u. ſ. w. Da bedeutet es das Talent des praktiſchen Beobachtungsgeiſtes, und iſt zu Führung der Geſchäfte unumgänglich nothwendig. Beobachtungsgeiſt überhaupt iſt das Talent, in den Faktis die Regel leicht, lebhaft und klar zu ſehen. Derſelbe iſt entweder theoretiſch oder praktiſch. Jener zeigt ſich in der Leichtigkeit der Aufführung der Theorien und Lehrgebäude; dieſer in der Anwendung derſelben auf einzelne Vorfallenheiten. Als Naturgabe hat ſie ihren Grund in der Organiſation und im Temperamente. Der Unterricht kann ſie, ſo wie alle Talente, nicht geben. Menſchen dieſer Art ſind oft nicht fähig im Allgemeinen etwas zu faſſen, alle abſtrakte Theorien ſiud ihnen zu unverſtändlich. Gleichwohl wenn ihnen Geſchäffte aufgetragen werden, ſo zeigen ſie ſich in der Ausführung oft glücklicher und entſchloſſener, als andere, die die Sache wiſſenſchaftlich erlernt

*) Hobbes. de homine, C. 6.

**) De Anima, C. 20.

lernt haben. Diese können viel theoretischen Beobachtungsgeist besitzen, indessen ihnen der praktische Beobachtungsgeist, oder das Talent der Application abgeht. Wer z. B. die Kriegskunst aus Büchern studiert hat, kann auf der Tafel ganz methodisch Schlachten liefern. Auf der Stelle aber, wo es heißt: hic Rhodus, hic salta sieht er so verlegen aus, als habe er seine Hände, Füße und Gesicht, als eine verlohrne Schuld angenommen. Indessen ein anderer ganz Gedanke und That ist, veni, vidi, vici. Plane zu entwerfen ist die Sache des Theoretischen, sie glücklich auszuführen, die Sache des practischen Beobachtungsgeistes. Beides zusammen ist die glücklichste, aber seltene Gabe der Natur. Denn, ohne alle Theorie und Regel, ist die Ausführung unsicher und gewagt, und ohne Fertigkeit der Application, was im vorkommenden Fall, nach Maaßgebung der Umstände, und Lage der Dinge zweckmäßig sey, was abgeändert, oder beibehalten werden müsse, mit zu viel Zeitverlust verbunden, so, daß oft der günstigste Augenblick, worauf alles beruhte, über der Deliberation verlohren geht. Daher macht allzuviel Anlage zur Speculation zu glücklicher Führung der Geschäfte untauglich.

Apprehension.

Crit. Philosophie.

Apprehension ist eine Handlung der Einbildungskraft, die sie an den Wahrnehmungen unmittelbar dadurch ausübt, das sie das Mannichfaltige einer Anschauung in ein Bild bringt. Soll sie dies, so muß sie vorher das Mannichfaltige in ihre Thätigkeit aufnehmen, d. i. apprehendiren. Kant weißt nämlich der Einbildungskraft ein größeres Gebiet ihrer Beschäftigungen an, als bisher von den Philosophen geschehen war. Man hatte nämlich ihr ganzes Geschäfte bisher blos auf die Re-

pro-

production der Vorstellungen eingeschränkt, und geglaubt die Sinne lieferten uns nicht allein einzelne Eindrücke von den Gegenständen, sondern setzten auch dieselben zugleich zusammen, und brächten Bilder der Gegenstände hervor. Da aber die Sinne blos empfangen, so kann das Geschäfte der Zusammensetzung (Synthesis) nicht ihr Werk seyn. Mithin sey es die Einbildungskraft, die dieses verrichte. Z. B. man durchwandle einen Garten von einigem Umfange; das Auge empfängt hier die einzelnen Parthien und Theile desselben. Soll die Totalvorstellung des Gartens entstehen, so dürfen jene einzelnen Eindrücke nicht abgesondert und gleichsam isolirt bleiben, sondern müssen mit einander als verbunden vorgestellt werden. Dies weißt auf eine gewisse Thätigkeit hin, die dem Sinne nicht zukommt, weil er blos Receptivität hat. Also müssen die einzelnen Theile, so zu sagen, durch die Einbildungskraft laufen und von derselben aufgenommen, d. i. apprehendirt werden. Soll aber ferner die Einbildungskraft aus jenen partial Vorstellungen ein Ganzes machen, so muß sie von der einen Wahrnehmung zu der andern übergehen, um so nach und nach die ganze Reihe derselben vorzustellen. Also muß sie dieselben hervorrufen. Und dieses ist das reproductive Vermögen derselben. Diese Reproduction geschieht nach der Regel der Association, deren objektiver Grund die Affinität der Erscheinungen ist. Nämlich, wenn die Einbildungskraft nicht tumultuarisch auf bloßes Geradewohl jene Eindrücke, als einen regellosen Haufen, sondern mit einem bestimmten Zusammenhange, welcher die Totalvorstellung herstellen soll, reproduciren muß, so muß das Geschäfte der Reproduktion, unter Aufsicht einer Regel, als ihren subjectiven Grund, gegeben seyn. Und dieses ist eben in der Association enthalten. Sollen aber Eindrücke associirt werden, so müssen sie auch associabel seyn. Davon muß der Grund in

ihnen

ihnen selbst liegen, und sie müssen deswegen objectiv seyn. Und dies ist ihre Affinität. Nach derselben müssen alle Erscheinungen so ins Gemüth kommen, daß sie zur Einheit der Apperception zusammenstimmen *). Es bezieht sich dieselbe entweder auf Erscheinungen, auf sinnlich empfindbare Eindrücke; oder auf Anschauungen a priori. Das erste giebt die empirische, **) das andere die reine Synthesis der Apprehension ***).

Approchen

Kriegsbaukunst.

sind Bedeckungen, unter welchen sich der Feind einer Festung nähern kann. Sie sind entweder beweglich oder unbeweglich.

A priori und a posteriori.

Log. Metaph. crit. Philos.

Im allgemeinen Verstande heißt alles das a priori, was vor der Erfahrung vorhergeht, und eher als dieselbe gedacht wird. So wird z. B. Ursache gedacht, daß sie vor der Würkung vorausgeht, die Würkung aber, als darauf folgend. Erkenntnisse, welche aus Erfahrung oder Empfindungen entspringen, heißen Erkenntnisse a posteriori, oder empirische Erkenntnisse. Erfahrung kann weiter nichts lehren, als daß die Sache sey, aber nicht warum sie so und nicht anders ist, oder seyn kann. Darum können empirische Erkenntnisse keine Allge-

*) Critik d. r. V. 97. 120.

**) Platners Philos. Aphorism. I. T. §. 45. Anm.

***) Crit. d. r. V. 92.

Allgemeinheit und Nothwendigkeit lehren. Sollte es ja bisweilen das Ansehn haben, als gäbe es allgemeine Erfahrungskenntnisse, so ist es blos comparative Allgemeinheit, welches nur so viel sagen will; so weit dermalen Erfahrung reicht, ist die Sache immer so gefunden worden. Daraus folgt aber nicht, daß sie jederzeit so und nicht anders seyn müsse. Da nun Erfahrungen theils äußere, theils innere, die solche sind, wodurch wir Veränderungen innerhalb unserer wahrnehmen; so gehören beiderlei Arten zu den Erkenntnissen a posteriori. Erkenntnisse hingegen, welche der Mensch aus sich selbst, aus seinem Erkenntnißvermögen, aus der Natur und aus dem Wesen der Dinge vermittelst der Schlüsse hat, sind Erkenntnisse a priori.

Nach der Kantischen Theorie giebt es 1) einzelne Vorstellungen a priori; sofern diese nicht durch die Gegenstände, sondern durch das Subjekt unserer Erkenntniß selbst bestimmt werden, und zwar erstlich durch die Fähigkeit desselben anzuschauen. Dies heißen Anschauungen a priori. Dahin gehört Raum und Zeit. (S. Anschauung.) Zweitens durch das Vermögen zu denken; Begriffe a priori. Z. B. Substanz. Ursache. (Crit. S. 15.) Diese Vorstellungen a priori sind rein, wenn nichts empirisches, empfundenes darinne enthalten ist, z. B. absoluter Raum und leere Zeit, als bloße Formen der Anschauung; ingleichen die reinen Categorien; worinne blos die Form der Verknüpfung, das Denken, ohne bestimmte Materie eines Gegenstandes, gedacht wird. Außer diesen giebt es noch vermischte Vorstellungen, welche etwas a priori und etwas empfundenes enthalten. Z B, an einem Körper wird die Substanzialität a priori gedacht; die Undurchdringlichkeit, Farbe, Bewegung ꝛc. empirisch angeschaut. 2) Urtheile die durch die nothwendigen Gesetze des Denkens bestimmt werden können. Dahin gehören, erstlich die analytischen,

wo

wo außer den Begriffe des Subjekts weiter nichts hinzukommt, und deren Wahrheit durch den Satz des Widerspruchs erkannt wird. (Kant Prolegomena zu einer jeden Metaph. S. 26). Zweitents die synthetischen, die der Form nach a priori sind, wo der Verstand aus sich selbst die Bedingung erkennt, unter welchen eine solche Erkenntniß von Objecten möglich ist. (Kant Critik. S. 158. ff.) Dergleichen Urtheile a priori heißen rein, wenn weder die Verknüpfung des Subjects und Prädicats, noch auch diese Begriffe selbst, als die Materie des Urtheils etwas empirisches enthalten. Z. B. die Ursache bestimmt die Würkung; vermischt, wenn die Begriffe empirisch sind. Z B. Gold ist ein gelbes Metall. (S. Schmid Crit. d. r. V. 268.) Wenn man Allgemeinheit und Nothwendigkeit als den alleinigen Charackter der Erkenntnisse a priori ansieht, und dieselbe den Erkenntnissen a posteriori abspricht; so dürfte dieses ein Widerspruch zu seyn scheinen, mit dem, was Kant, (Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik) sagt: "Erfahrung besteht in der synthetischen Verknüpfung der Erscheinungen (Wahrnehmungen) in einem Bewußtseyn, sofern dieselbe nothwendig ist). Z. B. der Satz; das Eisen wird jeder Zeit im Feuer erwärmt, scheint ein Erfahrungssatz, und doch allgemein und nothwendig zu seyn. Allein dasjenige, was in dem Satz allgemein und nothwendig ist, ist a priori; die Wahrnehmung selbst ist zufällig. Nähmlich sie sagt weiter nichts, als: in das Feuer gelegtes Eisen wurde warm; ob dieses nothwendig so erfolge, das kann man nicht erfahren, weil Ursachen nicht erfahren werden können. Ursach ist ein reiner Verstandsbegriff, wir subsumiren nur die Wahrnehmungen unter denselben, damit Erfahrungsurtheil entstehe. Hierdurch entsteht synthetische Einheit aller der mancherlei Erfahrungen, die man so oft und vielfältig gemacht hat. Und diese synthetische Einheit

ist

ist eigentlich das aprioristische, wodurch Erfahrung als allgemein und nothwendig vorgestellt wird. Wie diese Synthesis geschieht, hiervon siehe den Art. Schematismus *).

Arbeitsamkeit.

Moral.

Arbeit ist die Anwendung der Kräfte zur Hervorbringung eines erheblichen oder wichtigen Zwecks. Die Fertigkeit, die Arbeit den Zeitvertreiben vorzuziehen, heißt Arbeitsamkeit. Sie ist entgegengesetzt der Zerstreuung und Faulheit. Jene ist der Zustand einer schwachen Seele, der sie hindert, diejenigen Beschäftigungen zu wählen oder zu verfolgen, welche sie am stärksten an sich ziehen, und mit dem größten Vortheil einnehmen würden. Jene besteht in dem Abscheu an ernsthaften Beschäftigungen wegen Anstrengung der Kräfte. Durch Arbeitsamkeit verschaft sich der Mensch nicht allein die Nothwendigkeiten und Bequemlichkeiten des Lebens, sondern

*) Die Worte a priori und a posteriori zeigen eine gewisse Ordnung an, nach welcher in einer Reihe ein Ding vor oder nach dem andern ist, und beziehen sich auf den Unterschied, bei welchen wir anfangen, und ob wir von den letzten gegen die ersten, oder umgekehrt, von diesen zu jenen fortschreiten. In der Erkenntniß gehen nun die Vordersätze dem Schlußsatz vor, und wir können nicht eher den Schlußsatz ziehen, als bis wir die Vordersätze haben. Da sind also die Vordersätze a priori. Hingegen wenn wir die Vordersätze nicht haben, oder uns derselben nicht bewußt sind, so haben wir kein ander Mittel als die Erfahrung. Da nun dieses nicht a priori ist, so hat man es a posteriori genannt, und dadurch aus diesem letzten Begriff einen Terminum infinitum gemacht. (S. Lambert Organon Th. I. S. 412. 413.

dern stärket auch dadurch seine Kräfte, befördert seine Gesundheit, verhütet die lange Weile, erhält die Reinigkeit der Sitten, wird dadurch ein nützliches Mitglied der Gesellschaft, zerstreut seine Sorgen, verhütet Armuth und Mangel, und genießt nach der Arbeit das Vergnügen der Ruhe. Dabei ist zu vermeiden 1) die unüberlegte Geschäftigkeit. 2) Die Veränderlichkeit in der Wahl seiner Arbeiten. 3) Die Unentschlossenheit. 4) Nur immer um das Brod zu arbeiten; 5) auch nicht immer zu arbeiten, weil unsere Kräfte Erholung nöthig haben. Richtige und genaue Eintheilung seiner Berufsarbeiten, giebt Ordnung. Durch solche ernsthafte und pflichtmäßige Beschäftigungen erfüllt der Mensch seine Bestimmung, indem ein Theil seiner Kräfte der Welt angehöret. Unter diesen Bedingungen macht die Sittenlehre die Arbeitsamkeit zur Pflicht. In Cameralischer Hinsicht ist hierbei zu untersuchen 1) wie die Arbeit des Menschen zur Reproduction mitwürke? Was der mächtigste Antrieb dazu sey? 2) Daß alle Arten derselben von der Reproduction bezahlt werden. 3) Wodurch die Lust zur Arbeit bei einer Nation erstickt wird. 4) Was producirende und fruchtbringende oder unfruchtbringende Arbeit ist. 5) Wie vielfach die letztern sind, und ob sie den Reichthum vermehren oder nicht? *).

Arbor Porphyriana.

War bei den Alten eine Scala praedicamentalis, die in folgender Figur vorgestellt wurde; aber ohne Nutzen **).

Sub-

*) S. Le-Trosne Lehrbegriff der Staatsordnung. 489. ff. 219.

**) Chauvin Lex. phil.

Substanz	
denkende	ausgedehnte.
Körper	
beseelt	unbeseelt.
Thier	
vernünftig	unvernünftig.
Mensch	
dieser	jener.
Plato.	

Architektonik.

Crit. Philos.

Durch dieses Wort wird in der Philosophie die idealische Baukunst, oder die Einrichtung eines Systems verstanden. Die systematische Erkenntniß erfordert architektonische Einheit d. i. daß alles in derselben aus Principien a priori bestimmt werde. Diesem setzt man das technische entgegen d. i. nach zufälligen Entdeckungen. Die Redensart: die Vernunft ist architektonisch, will sagen, sie strebt nach einem System und bezieht alles darauf *).

Aretologie.

Moral.

Die Eintheilung der Ethik in Tugendlehre und Glückseligkeitslehre ist schon bei ältern Philosophen bekannt. Philaretus in ethica L. I. P. I. theilt sie schon in Aretologie, das ist, die Lehre von der Tugend und in Eudämonologie, oder in die Lehre von der Glückseligkeit ein.

Arg-

*) Kant Crit. 13. 833. 5. 474. Schmid Crit. d. r. V. 184.

Arglist

Moral.

ist die Fertigkeit, durch unerlaubte Mittel seine Zwecke auszuführen. Sie ist der Klugheit entgegengesetzt, als welche geschickte Mittel zu guten Absichten wählt. Weil denn aber böse Zwecke durch geschickte Mittel ausgeführt werden können; so liegt bei der Arglist zwar Verstandstugend, wenn man es so nennen will, zum Grunde; aber die Tugend des Herzens mangelt.

Argwohn

Moral.

ist eine Tochter der Furcht, und setzt ein ungünstiges Urtheil von andern Menschen hintergangen zu werden, voraus. Diese Furcht ist entweder ungegründet, oder gegründet. Im ersten Fall heißt es Argwohn, im andern Mißtrauen. Das Ungegründete des Argwohns liegt eigentlich darinne, daß ein solcher im gegebenen einzelnen Falle keinen Grund hat, zu einem ungünstigen Urtheile bei diesem oder jenem einzelnen Individuo; weil er aber in andern häufigen Fällen die Menschen trüglich gefunden hat, so läßt er es Andern, ohne Proben zu haben, entgelten. Es ist derselbe ein unglückliches Empfindniß der Seele, welches die Offenheit des Herzens und Zuneigung hindert. Bei großen unverschuldeten Verfolgungen macht er uns zu Misanthropen, und macht, daß wir einen Haß auf das ganze menschliche Geschlecht werfen. Oft entsteht er aber auch aus dem Bewußtseyn seiner eigenen bösen Sache, verbunden mit der oft ungegründeten Furcht entdeckt zu seyn.

Argument.

S. Schluß.

Aristocratie.

Staatsrecht.

Eine Regierungsform, in welcher der Adel, oder überhaupt die Vornehmsten (optimates) die Gesetzgebende Gewalt ausüben, heißt Aristocratie. Das Volk steht hier unter der Regierung der Großen. Das Collegium der Optimaten macht den Aristocratischen Staat aus. Wer nicht dazu gehört, und wäre er gleich einer der Vornehmsten, ist, wie jeder Andere, Unterthan. Aus dem Aristokratischen Senatscollegio kann eine Person ernannt werden, welche die Leitung der täglichen Geschäfte des Staats führt, die aber immer noch unter dem Senate steht, und als ein officialis ciuitatis betrachtet wird. Die Grundgesetze einer Aristocratie bestimmen die Anzahl der Optimaten, ihre Rechte, ob ihre Gewalt immerwährend, oder auf gewisse Zeit eingeschränkt sey, wie ihre Nachfolger zu erwählen, ob ein gewisses Successionsgesetz bestimmt sey, ob bei gewissen Familien hafte, oder mit gewissen Besitzungen verbunden sey. Wenn das Wahlrecht gewissen Familien gehört, oder auf gewissen Gütern haftet, so ist das Recht erblich. Ein Beschluß des Aristocratischen Senats wird ein aristocratisches Gesetz. Betrachtet man die Aristocratie in ihren Folgen, so hat sie zwar der Pöbelanarchie ein Ende gemacht: sie hat aber den Unruhen und der Eifersucht nicht vorgebeugt, mit der die Häupter des Staats, wenn sie Nebenbuhler wurden, einer des andern Macht beneideten. Sie hat, wie die Geschichte beweist, die bürgerliche Gesellschaft, durch Factionen, durch heimliche Ränke und durch Cabalen veruneiniget, die jedesmal für das gemeinsame Interesse, und für die Ausübung der obrigkeitlichen Gewalt höchst nachtheilig waren. Die Nationen bei welchen diese Regierungsform herrschte, haben sehr oft ihre Ruhe durch Zwietracht gestöhrt, und ihre Freiheit der Gefahr blosgestellt gesehn, eine Beute

der

der entgegengesetzten Partheien zu werden. Noch immer hat eine solche Nation von Glück zu sagen, wenn sie nicht am Ende gar noch mit ihrem Blute das Glück eines Ehrgeizigen bezahlen muß, der ihr Fesseln zugedacht hat. Oder, wenn auch die Oberhäupter, welche die Gesellschaft über sich bestellt hat, das Gleichgewicht der Macht zwischen einander zu behaupten, und einander dergestalt zu beobachten wissen, daß es keiner versuchen darf, sich über die Andern, die seines Gleichen sind, zu erheben; giebt ihnen nicht diese Einigkeit, die ihre Stärke und Sicherheit ausmacht, nur ein gar zu bequemes Mittel an die Hand, die Nation knechtisch zu halten, und sie einem Joche unterwürfig zu machen, welches um so viel schrecklicher ausfällt, weil die Bedrückung, die von einer collegialisch regierenden Macht veranstaltet wird, viel überlegter und dauerhafter ist, als die Tirannei, die von einem einzigen Menschen ausgeübt wird? Wenn die Optimaten ihre Gewalt mißbrauchen, und tiranniſiren, so nennet man diese ausgeartete Aristocratie, eine Oligarchie. Sicher ist dann das Volk unter so vielen Despoten noch unglücklicher, als unter einem *).

Arithmetik, binarische des Hrn. von Leibnitz.

Nach unserer gewöhnlichen Art, gehen die Zahlen nach der denarischen Progression von 0 bis 9. und dann fängt man wieder an, schreibt Zehn mit 10. Nach der binarischen Progression sind die Characteres 0. 1. und zwei schreibt man mit 10.

Wenn

*) Montesquieux I. 117. seqq.

Wenn nun 2 bezeichnet wird mit 10.
so wird 4 — — — 100.
und 8 — — — 1000.
— 16 — — — 10000.
— 32 — — — 100000.
— 64 — — — 1000000. u.s.f.

Folglich kommen die Zahlen folgender Maßen unter einander zu stehen.

0	0	10000	16
1	1	10001	17
10	2	10010	18
11	3	10011	19
100	4	10100	20
101	5	10101	21
110	6	10110	22
111	7	10111	23
1000	8	11000	24
1001	9	11001	25
1010	10	11010	26
1011	11	11011	27
1100	12	11100	28
1101	13	11101	29
1110	14	11110	30
1111	15	11111	31

Diese Art zu rechnen wird nicht zu dem Ende angeführt, daß man sie im gemeinen Leben einführen solle, sondern nur, weil sie zu neuen Erfindungen in der Wissenschaft der Zahlen dient. Den es geht alles durch Perioden. In den natürlichen Zahlen, in der Ordnung geschrieben, ist die erste Columne zur rechten Hand 01, 01, 01 u. s. w. Die Andere 0000 1111 0000 1111 u. s. w. Die Dritte 00000000 11111111. Die Vierte 0000000000000000 1111111111111111 und so ins Unend-

endliche. Eben so gehen die quadrati Cubi und biquadrati auch per periodos.

S. Fontenelle Hist. de l'Acad. des Sc.

Arithmomantie,

war eine Wahrsagerkunst aus Zahlen, deren sich Pythagoras bedient haben soll, welche er aus der genauesten Freundschaft der Götter mit den Zahlen ableitete *).

Articulation.

Es wird dieses Wort nur einmal, und gleichsam nur im Vorbeigehn von Kant in der Architektonik der reinen Vernunft gebraucht, und bedeutet den eigenthümlichen Inhalt, die systematische Einheit einer Wissenschaft **).

Artigkeit.

Moral.

Artigkeit (Politesse) ist ein Betragen, das die Absicht hat, zu gefallen und zu verbinden. Mit Höflichkeit d. i. mit der Behutsamkeit des Betragens im alltäglichen Umgange mit Menschen, die das Beleidigende und Unangenehme vermeidet, verbunden, macht sie die gute Lebensart, oder den Character eines wohlerzogenen Menschen aus. Uebelerzogene Leute wollen zuweilen eine große Artigkeit affectirten; aber sie werden denen an-

*) Jamblichius. C. XXVIII. n. 146.

**) Critik d. r. V. S. 834.

stößig oder mißfällig, die sie zu verbinden gedenken. Es hat diese Eigenschaft nur in sofern einen moralischen Werth, als sie von einem moralischen Willen hervorgebracht wird. Das Pathologische in derselben oder dasjenige, was von der Neigung, Temperament, oder Gewohnheit und Erziehung abhängt, kommt dabei nicht in Betrachtung. Das Gegentheil, ist bäuerisches Betragen, Unhöflichkeit und Grobheit.

Artillerie.

Mathem.

Die Artillerie, oder die Wissenschaft von der Verfertigung und Gebrauch des groben Geschützes, ist eine, in neuern Zeiten entstandene Wissenschaft, da die Erfindung selbst so neu ist. Die Theorie derselben gründet sich ganz auf die Mathemathik, insonderheit auf die Rational-Mechanik, verbunden mit physischen Beobachtungen. Doch die Würkungen des Pulvers setzen blos physische Erfahrungen voraus, in deren näheren Erklärung und Bestimmung die Mathematik eben die Dienste, wie in der übrigen Physik leistet. Wie nun die Analysis überhaupt der mathematischen Physyk sehr zu Hülfe kommt, so ist auch ihr Nutzen in den schweren Aufgaben dieser Theorie so augenscheinlich, daß die neuern Lehrbücher für dieselbe mehrentheils analytisch geschrieben werden.

Die Praxis der Artillerie gründet sich auf jene Theorie, deren Resultat denn zum Behuf der minder gelehrten Artilleristen in mancherlei Tabellen gegeben ist. Allein die Kenntniß von der ganzen Zurüstung der Artillerie, sowohl der, die ein zahlreiches Heer mit sich im Felde umherführt, als der, die zu großen Belagerungen nöthig wird, wie auch derjenigen, die in einer beträchtlichen Vestung zum Behuf der Vertheidigung beisammengehalten werden muß, wird aus der Erfahrung gesammlet, und die neuern Abhandlungen von der Artillerie

tillerie geben dieselbe gewöhnlich in Exempeln, in welchen erzählt wird, was in diesem oder jenem Kriegsvorfalle würklich angeschaft und verbraucht worden ist.

Diese Wissenschaft hat für denjenigen, der in ihr ganz auslernen will, jetzt einen sehr großen Umfang, wiewohl man nicht annehmen kann, daß die zu ihr gehörigen Kenntnisse in den jetzt bestimmten Gränzen bleiben werden. Denn die Erfindsamkeit der Menschen kann auch in der Artillerie noch immer weiter gehen, wie denn würklich die wichtigsten zu derselben gehörigen Erfindungen nicht viel über ein Jahrhundert alt sind. Die Bomben wurden im Jahr 1636 bei der Belagerung von Dole von den Franzosen zuerst gebraucht, und die noch gefährlichern Ricochetschüsse vor ungefähr 80 Jahren. Die Minen sind zwar älter, aber die Theorie derselben ist noch kein Jahrhundert alt. Der Globe de Compression, die fürchterlichste aller Minen, deren Direction geleitet werden kann, ist eine Erfindung Belidors. An dem groben Geschütz ist so sehr gebessert, und noch von Zeit zu Zeit werden neue Erfindungen dieser Art bekannt gemacht, daß das ältere Geschütz nach und nach alles eingegossen wird. Daher verliehren die alten Bücher von der Artillerie fast alle Brauchbarkeit, und dienen nur als Beiträge zur Geschichte der Kunst. (S. Büsch Encyclopädie).

Ascension.

Astronom.

Ascension wird in der Astronomie derjenige Punct des Aequators genennet, der mit einem andern gegebenen Puncte des Himmels zu gleicher Zeit, entweder durch den Morgenhorizont oder durch den Meridian geht. Im letzten Fall heißt sie die gerade, und im ersten Fall die schiefe Ascension.

Ascesis (philosophica).

Phil. Gesch.

Hierunter werden jene harten körperlichen Uebungen verstanden, denen sich die Gymnosophisten, eine philosophische Secte in Indien, unterwarfen. Einige stunden den ganzen Tag in der größten Sonnenhitze. Andere hielten sich die Hände in der Flamme, ohne einen Seufzer hören zu lassen. Sie stunden vom Aufgange der Sonne bis zu ihrem Niedergange und schauten mit unverwandten Augen in dieselbe, und stunden ganze Tage im heißen Sande. Sie enthielten sich des andern Geschlechts. Wann ihre Schüler sich zu Tische setzen wollten, so wurden sie erst gefragt, wozu sie dem Vormittag angewandt hätten, und jeder war verbunden, entweder eine gute moralische Verrichtung, oder einigen Wachsthum in den Wissenschaften vorzubringen, in dessen Ermangelung man ihn wiederum zu seiner Arbeit zurückschickte, ohne daß man ihm etwas zu essen gab. Es war schändlich, unter ihnen krank zu seyn, so, daß diejenigen, die diese Schande vermeiden wollten, sich lieber selbst verbrannten *). Hiervon war die Disciplin des Pythagoras verschieden, welche dieser Philosoph mit seinen Schülern in der Probezeit, als eine Prüfung vornahm, welche aber, wegen ihrer Aehnlichkeit mit dem Exercitien der Gymnosophisten, gleichfalls Ascesis (ἄσκησις) genannt wurde. Pythagoras setzte den Hauptneigungen, der Wollust, dem Hochmuthe und dem Geitze gewisse beschwerliche Uebungen entgegen. Er gewöhnte die Novitzen an schlechte Kost, verbot ihnen das Fleisch. Des Tages über durften sie nichts als Wasser trinken, und nur Abends ein wenig Wein. Oft lies er eine herrliche Tafel zubereiten, und mit den ausgesuchtesten Speisen, welche

*) Bayle Dict. ad. h. l.

welche das Auge und den Appetit reizten, besetzen. Diese mußten sie anschauen, und wenn sie nun Appetit zum Essen bekamen, so befahl er plötzlich, die Tafel aufzuheben, und sie mußten ungegessen davon gehn. Ihre Kleidung mußte rein, aber nicht stolz seyn. Sie durften wenig schlafen, und mußten freiwillige Armuth geloben *).

Aseitas.

Methaph.

Einige haben hierunter die Eigenschaft in Gott verstanden, nach welcher derselbe außer sich in einem andern Wesen keine Ursach seiner selbst erkenne. Deus negat omnem caussam sui extra se. Man müsse sich also alle fremde Caussalität, wodurch derselbe etwa hervorgebracht worden, oder auf irgend eine Weise davon abhängig sey, gänzlich von seinem Wesen wegdenken. Hier war also der Begriff negativ. Andere haben den Begriff auch positiv genommen; und zwar nicht in der Bedeutung, als wäre er deswegen a se, weil er den Ursprung durch sich selbst habe; denn das setzte eine Zeit voraus, in welcher er nicht gewesen; sondern weil er durch seine eigene Kraft existire und sich selbst genug sey zur Existenz. Wolf, welcher den Satz des zureichenden Grundes auf alle existirende Dinge einmal ausgedehnt hatte; weil ihm eine Existenz ohne zureichenden Grund ein Widerspruch zu seyn schien, mußte seinem System zu Folge behaupten, die Aseität bestünde darinne, daß Gott den Grund seiner Würklichkeit in sich selbst habe. Als man ihm nun den Einwurf machte, daß man sich auf solche Weise in Gott etwas denken müsse, was voran

*) Buddei Dissertat. de ἀσκησι philosophica.

voran gehe, und etwas das folge; weil der Grund, oder die Urſache jederzeit als etwas das vorangehe, worauf etwas anders folge, gedacht werden müſſe; ferner, daß daraus folgen würde, daß in Gott realiter diuersa wären, weil Urſach und Würkung von einander realiter unterſchieden wären: ſo machte er bei dem ente a se eine Ausnahme, bei endlichen Dingen fände dieſer Unterſchied wohl ſtatt, aber nicht bei dem Unendlichen *). Auch Carteſius nahm den Begriff in poſitiver Bedeutung, und behauptete ausdrücklich, Gott ſey a se nicht negative ſondern positiue von der reellen Unermeßlichkeit ſeiner Macht verſchieden, und leiſte in Hinſicht ſeiner ſelbſt eben das, was eine würkende Urſache in Hinſicht ihres Effects präſtire **). Noch Andere haben behauptet, die Aſeität ſey nicht ſelbſt eine Vollkommenheit, ſondern drücke nur die Modalität der göttlichen Vollkommenheiten aus, weil das a se esse allen Vollkommenheiten deſſelben beigelegt werden müſſe. Und ob gleich die Aſeität eine Vollkommenheit ſey, ſo könne doch nicht geſagt werden, daß dieſelbe der Urſprung, die Quelle, und gleichſam die Radical-Vollkommenheit der übrigen Vollkommenheit ſey, weil die Unendlichkeit und Unermeßlichkeit keinen Urſprung erkennen. Ferner ſey es keine nothwendige Folge von der Aſeität auf die Unendlichkeit. Ein unerſchaffenes Weſen, oder ein ſolches, welches außer ſich keine Urſache hat, könne deswegen an ſich doch immer endlich ſeyn. Der Grund iſt, weil Endlichkeit und Unendlichkeit nicht von außen her, ſondern von der Weſenheit des Subjects ſelbſt herrührt. Umgekehrt, könne eine Linie unendlich ſeyn und doch von einem andern ihren Urſprung haben. Ob alſo gleich

*) Polz Fascicul. Commenta. Metaph. Reusch. Syst. Met. §. 833.

**) Cartes. Meditat. und Defens. vergl. Georg Nazianzen. orat. XXIX. Hebenstreit theol. nat. Exercit. VI. §. IX.

gleich ein Nicht entstandenes Wesen von außen her nicht eingeschränkt wäre, so könne es doch innerlich beschränkte Vollkommenheiten haben *). Man darf sich nicht wundern, daß die speculirende Vernunft sich in solche Widersprüche verwickeln mußte, da die Idee eines entis a se weiter nichts, als eine Idee der Vernunft war, welche sich nicht mit Bestimmungen der Categorien verträgt; indem diese nur auf Erscheinungen bezogen werden können. Gleichwohl lag dieser Fehler überall zum Grunde, besonders wenn nun die Realität desselben bewiesen werden sollte (S. Existenz Gottes.)

Aspect.

Astron.

Die Lage eines Planeten gegen andere Sterne, so wie sie von der Erde erscheint, nennet man den Aspect.

Assertorischer Imperativ.

Critische Philosophie. S. Imperativ.

Association.

Psychol. und Crit. Phil.

Die Einbildungskraft des Menschen beschäftiget sich mit der ideellen Gegenwart der vorgestellten Dinge. Da lehrt nun die Erfahrung, daß Vorstellungen einander erwecken und auf einander fortführen, der Gestalt, daß, wenn die Vorstellung, welche man ehedem von dem Object A durch sinnliche Anschauung hatte, auf die Vorstellung B führt, welche auf gewisse Weise mit jener in der

*) Chauvin Lex.

der sinnlichen Anschauung verbunden war. Ob nun gleich dieses weiter nichts als Erfahrung ist, so hat man es doch ein Gesetz genannt, aus welchem man die ideelle Verbindung der imaginarischen Vorstellungen erklärt. Vollständig ausgesagt lautet dasselbe so: Unsere Vorstellungen verbinden sich mit einander nach den Verhältnissen der Aehnlichkeit oder der Verschiedenheit des Ortes und der Zeit, der Würkungen und Ursachen, der Subjecte und ihrer Eigenschaften. Es heißt deswegen das Gesetz der Association, weil wir es in der Natur der Einbildungskraft immerzu beobachtet finden. Zergliedert liegen folgende einzelne Gesetze darinne:

1) Ehedem gehabte Vorstellungen, welche, wegen der Aehnlichkeit ihrer Objecte unter sich selbst eine Aehnlichkeit haben, führen wegen derselben auf einander fort. So erwecket der Anblick eines Portraits die Vorstellung des Originals.

2) Vorstellungen, die von einander verschieden sind, erwecken einander. So fällt uns bei Sonnenaufgang, ihr Untergang, bei dem Sommer, der Winter ein. Darum behauptete einst ein großer Mann, der Mensch könne kein Vater Unser beten, ohne daß ihm dabei fremde Gedanken einfielen. Eben so fällt uns bei einem Begriffe, sein Gegentheil bei.

3) Dinge, die zu gleicher Zeit und an einerlei Orte sind wahrgenommen worden, erwecken ihre gleichzeitigen und coexistirenden Vorstellungen. So fällt uns bei dem Anblick einer Person die ganze gestrige Gesellschaft, die zugleich gegenwärtig war, bei.

4) Bei der Vorstellung einer Würkung denken wir an ihre Ursache und umgekehrt, z. B. das Buch, und sein Verfasser, der Tieger und sein Trotz.

5) Bei einem Subject fallen uns die Eigenschaften desselben bei, wie bei der Rhabarber, ihr widriger Geruch und Geschmack.

6) Haupt-

6) Haupt- und herrschende Ideen sind mehrentheils die ersten, welche erwachen, woran sich eine Menge anderer anknüpft.

Man darf aber die Association nicht blos auf einige wenige Begriffe einschränken; es giebt ganze Ideenreihen, welche kein anderes Gesetz, als eben das der Association zum Grunde haben. Ich nenne dieses sinnliches Raisonnement, eine Verbindung sinnlicher Vorstellungen, deren natürlicher Fortgang zweckmäßig eingerichtet ist, wo die Gedanken nicht sprungsweise von dem einen auf das andere fallen, sondern durch eine Art des Zusammenhangs und natürlicher Folge auf einander fortführen. Dieser Zusammenhang ist zwar nicht so nothwendig, wie bei dem geschlossenen Ideengange der Vernunft und des höhern Raisonnements und der Demonstration, aber doch zweckmäßig, nach einer gewissen leitenden Idee. Der Materie nach enthält dasselbe lauter Existenzen. Der Form nach ist es entweder historisch, d. i. eine Erzählung auf einander folgender Begebenheiten; oder dialogisch, die Unterhaltung in Gesprächen; oder oratorisch, wenn der Zweck die Ueberredung ist; oder vulgair, wenn der Zweck die Erzählung der Begebenheiten im gemeinen Leben ist; oder epistolarisch, bei der Unterhaltung mit Abwesenden; oder phantastisch, wie bei Erbauung der Luftschlösser. Da dieses Producte der Einbildungskraft sind, so wird man von dem einen auf das andere schließen können. Je ordentlicher und regelmäßiger die Einbildungskraft an sich ist, desto vollkommener wird auch das sinnliche Raisonnement in seiner Art seyn. Daher sagt man oft von einem Menschen, daß er gut erzähle. Man wird aber ferner hieraus einsehn können, warum abstracte Köpfe weniger gefallen beim sinnlichen Raisonnement, aber auch umgekehrt selbst wenig Gefallen daran finden. Je leichter, ausgedehnter und

leb-

lebhafter die Einbildungskraft ist, desto lebhafter werden auch ihre Combinationen seyn.

Man hat die Mechanik der Ideenassociation aus einem Spiel der Nerven und Fibern im Gehirn erklären wollen, und hier war Bonnet nicht der erste, ob man gleich gestehn muß, daß er einige Schritte weiter gethan hat, als seine Vorgänger. Carteſius erklärte sie aus den Nerven des Körpers, deren Anfang im Gehirnmark ist, und aus den Lebensgeistern. Diese letztern träfen durch ein zufälliges Herumirren in der Masse des Gehirns, auf die Spuren verschiedener Impressionen, welche vorausgegangen und zurückgelassen worden wären, und nähmen nun ihren Lauf zufällig mehr nach dieser Gegend hin, als nach einer andern, durch gewisse kleine Oeffnungen (poros); wodurch das Spiel der Ideenassociation rege gemacht würde *). Fast eben so Locke. Er erklärt sie uns aus einer fortgesetzten Bewegung in den Lebensgeistern, welche, wenn sie einmal erweckt worden wären, ihren gewohnten Lauf behielten, wodurch die nämlichen Bilder wiederum erneuert würden. Hieraus erklärt er sich gewisse Antipathien. Z. B. gewisse Menschen können kein Honig leiden, weil sie einmal davon krank wurden. Knaben, denen man das Latein hat einpläuen wollen, können ohne Widerwillen ihre Schulbücher in männlichern Jahren nicht ansehn. Andere konnten den Na-

*) S. Carteſius de passionibus animae, p. 11. Mallebranche änderte die Carteſianiſche Hypotheſe ab, und ſagte: die Bewegung der Nervenfibern im Gehirn macht einen Eindruck auf deſſen Subſtanz. Durch die öftere Wiederholung entſteht Fertigkeit deſto leichter nimmt ſie dieſe Bewegung an. Fibern die zu gleicher Zeit ſind bewegt worden, erlangen eine Fertigkeit, hernach wiederum zugleich bewegt zu werden. Folglich erneuert die eine die Bewegung der andern mit ihr ehemals zugleich bewegten. De la Recherche de la Verité. L. 11, part. I. Ch. 5.

Namen solcher nicht hören, ohne blaß zu werden, welche ihnen auf Schulen den Rang abgelaufen hatten *).

Bonnet erklärt die Sache aus der Verbindung der Fibern im Gehirn **). Wird die Fiber A. welche mit der Fiber B, C, D zugleich afficirt worden war, durch eine Impression erschüttert, so erschüttert sie, wegen ihrer Verknüpfung, zugleich die Fiber B. diese die folgende u. s. w. Dadurch wird ihnen diejenige Bewegung mitgetheilt, welche zur Hervorbringung der imaginarischen Vorstellung erforderlich ist. Man vergleiche hiermit, was Platner in seiner Anthropologie für Aerzte und Weltweise sagt, über den mechanischen Fortgang der Ideen, S. 170 und von den Würkungen der Einbildung, S. 177. Allein alle dergleichen Hypothesen lösen die Sache am Ende so wenig, daß sie dieselbe vielmehr noch räthselhafter machen. Zugegeben, daß reproducirte Vorstellungen dadurch müssen gewürkt werden, daß in den Fibern und Nerven gleiche Veränderungen müssen hervorgebracht werden, wie die ursprünglichen waren, bei deren Gegenwart die Seele die Vorstellung zuerst empfieng: so bleibt doch die Art und Weise ein immerwährendes Geheimniß, wie der Nervensaft oder die Lebensgeister, ohne daß von außen das Object mitwürkt, dergleichen hervorbringen können. Bei dem ersten Entstehn der sinnlichen Vorstellungen möchte eine solche Mechanik so vielen Schwierigkeiten nicht unterworfen seyn; was aber ihr Spiel in der Einbildungskraft betrifft; so will ich der Geschwindigkeit, mit welcher die Verknüpfung geschieht, nicht einmal erwähnen, sondern nur

*) Locke De intell. hum. L. II. Cp. III. §. 6. seqq.

**) Karl Bonnet Analytischer Versuch über die Seelenkräfte, Th. I. S. 156. Th. II. 42 ff. Erfahr. u. Vers. über den Menschen, S. 54. ff. Essay de Psychologie, p. 84. ff.

nur der Abwesenheit der ersten Ursachen einiger Vorstellungen gedenken. Gesichtsideen entstehen doch nicht anders, als vermittelst des Lichts und Gehörideen, vermittelst der Luft. Wie ist es nun möglich, bei der Wiederhervorrufung derselben in der Einbildungskraft durch die Lebensgeister, ohne Licht und ohne Luft von außen, von innen solche Veränderungen dem Auge, oder dem Gehöre beizubringen, welche nicht anders, als durch diese Zwischenmittel entstehen können? Ich unterschreibe daher sehr einverstanden, das, was Kant hierüber sagt: — „Eine physiologische Erklärung hierüber zu fordern, ist vergeblich; man mag sich auch hierzu einer Hypothese bedienen (die selbst wiederum eine Dichtung ist) wie der des Cartesius, von seinen sogenannten materiellen Ideen im Gehirn. Wenigstens ist keine dergleichen Erklärung pragmatisch, d. i. man kann sie zu keiner Kunstausübung gebrauchen, weil wir keine Kenntniß vom Gehirn und den Plätzen in demselben haben, worin die Spuren der Eindrücke aus Vorstellungen sympathetisch mit einander in Einklang kommen möchten, indem sie sich einander, wenigstens mittelbar gleichsam berühren" *).

Uebrigens verdient noch angemerkt zu werden, daß das Gesetz der empirischen Ideenassociation nicht als ein solches angesehen werden dürfe, nach welchem sich die Einbildungskraft absolut richten müsse; sondern nur als ein Erklärungssatz für uns, aus welchem wir uns, wenn bereits die Ideenverbindung geschehn ist, derselbe begreiflich machen. Dies ist ein wichtiger Unterschied. Denn sollte dasselbe ein für die Einbildungskraft gebietendes Gesetz seyn, so könnte dieselbe in keinem Stücke davon abweichen, weil es ein physisches Gesetz seyn müßte. Da sehen wir aber in sehr vielen Fällen ihre Abweichung, besonders bei der phantastischen Ideenverbindung, die sich

of-

*) Kant Anthropologie in pragmat. Hinsicht. S. 82.

oftermalen weder aus der Aehnlichkeit noch Verschiedenheit, noch aus der Coexistenz der Vorstellungen will erklären lassen. Man wundert sich selbst, wie man auf dergleichen sonderbare Ideenverbindungen hat kommen können. Desgleichen im Traum. Hiernächst haben die Ideen so viele und mancherlei Aehnlichkeitspunkte, daß man nicht angeben kann, warum im vorkommenden Fall gerade diese, und keine andere hervorgesucht worden. Es hangt die würkliche Verbindung von so vielen subjectiven Zufälligkeiten ab, die alle mit in Rechnung genommen werden müßten, wenn es möglich wäre, sie zu bestimmen. Da wo die Einbildungskraft nach einem gewissen Zweck, oder nur nach einer leitenden Idee arbeitet, die sie vor Augen hat, und nach welcher hin sie die Verknüpfung immaginarischer Reihen veranstaltet, kann man wohl bei ihr eine gewisse Ordnung sich denken, wo sie aber zwecklos und ganz mechanisch würkt, will sichs auch nicht einmal erklären lassen, daß sie Aehnlichkeiten wahrnehmen könne, es geht hier alles tumultuarisch. Wir andern, wenn wir dergleichen Verknüpfungen erklären wollen; denken uns hinterher die Aehnlichkeiten und Coexistenzen hinein, oder suchen sie hervor. Ob aber dies würklich die Regel gewesen ist, nach welcher die Einbildungskraft zu Werke gegangen ist, ist eine andere Frage. Man sollte also weiter nichts sagen, als: auf die Idee A kann jede andere Idee B folgen *).

Andere unterscheiden zweierlei Arten von Uebergängen der Vorstellungen zu einander. Die eine besteht darinne, wo der Ort des Ueberganges eine in der Natur der Dinge selbst und ihren physischen Gesetzen, gegründeter Uebergang ist. Z. B. der Anblick eines lange ab-

*) Tetens philosophische Versuche über die menschliche Natur. Th. I. S. 110. ff.

abwesenden Freundes führt auf eine innere Modification der Seele, nämlich die Freude. Dies ist das nicht, was man eigentlich Association nennet. Die andere besteht darinne, daß der Uebergang kein solcher ist, wo die Ideen natürlicher Weise als Ursach und Würkung mit einander verbunden wären. Dies nennen sie Association der Ideen. Dahin gehören drei Fälle. 1) Uebergang von einem Theile zum Ganzen. 2) Von einer gegenwärtigen Vorstellung zu einer ehemals gehabten. 3) Von einer gegenwärtigen Idee, zu vielen ehemals gehabten. Die Ursache der ersten finden sie in der Zusammensetzung der Vorstellungen; da der eine Theil nothwendig wegen der Zusammensetzung, zum Ganzen führt, so ist es auch natürlich, daß der Theil die Idee des Ganzen hervorruft. Bei dem andern und dritten, finden sie den Grund in der Gewohnheit, gewisse Ideen zusammen zu denken, oder sehr verschiedene Ideen an ein gemeinschaftliches zu heften *). Die critische Philosophie nimmt dies Zeichen Association der Ideen in einer andern und erhöheten Bedeutung, indem sie nicht blos bei dem Empirischen derselben stehen bleibt; sondern die Möglichkeit derselben a priori bestimmt. Subjektiv betrachtet ist es die regelmäßige Begleitung und Folge der Vorstellungen. Der Grund der Möglichkeit im Object von der Association des Mannichfaltigen ist die Affinität des Mannichfaltigen. Mithin setzt alle Association eine durchgängige Affinität der Erscheinungen nach beständigen Gesetzen voraus. Aber wie ist eine solche begreiflich? Auf der Beantwortung dieser Frage beruht das Charakteristische dieser Lehre nach critischen Principien. Nämlich es ist ein Unterschied unter der transcendentalen, und unter der empirischen Affinität der Erscheinungen. Jene besteht dar-

*) Tiedemann Untersuchung über den Menschen, Th. I. Hauptst. VII. S. 179.

darinne, daß alle Erscheinungen in durchgängiger Verknüpfung nach nothwendigen Gesetzen stehen. Von dieser hangt die empirische ab. Die transcendentale Affinität aber erfordert eine reine Einbildungskraft, als welche das Mannichfaltige der Anschauungen einer Seits verknüpft, und anderer Seits mit der Bedingung der nothwendigen Einheit der reinen Apperception in Verbindung setzt. Denn nur dadurch kann man bei allen Wahrnehmungen sagen, daß man ihrer bewußt ist, wenn man sie zu einem Bewußtseyn zählet. Darinne aber besteht eben die Funktion der reinen Apperception. Folglich beruhet die Affinität aller Erscheinungen auf der Synthesis in der Einbildungskraft, die a priori auf Regeln gegründet ist *).

Assecuranz.

Naturrecht.

Der Gegenstand der Assecuranzverträge unter den Menschen ist eine Versicherung gegen einen ungewissen Schaden. Da sich alles, was einen gewissen Werth hat, kaufen und verkaufen läßt, so ist ein solcher Vertrag, wegen Versicherung eines ungewissen Schadens oder Verlustes der Gerechtigkeit nicht zuwider, als Häuser, Mobilien- und Waarenassecuranzen, wobei ein anderer, gegen eine gewisse Vergütung die Gefahr über sich nimmt, welche fremden Gütern bevorstehen könnte. Die Hauptsache dabei ist, daß keiner der contrahirenden Theile, vor Schließung des Contractes, den Ausgang der Sache schon weiß, weder daß die Sache einer Seits schon Schaden erlitten habe, noch anderer Seits, in Sicherheit sey; weil nur ein ungewisser Schaden der Ge-

*) Crit. d. r. Vern. S. 112. 115. 116.

Gegenstand eines solchen Vertrags seyn kann. Die Möglichkeit kann auf der einen Seite wohl statt finden, daß derselbe vermuthet werden kann, die Würklichkeit aber muß auf den Zusammenfluß mit Gewißheit nicht vorzusehender Umstände beruhen. Z. B. Stürme, Schiffbruch u. s. w. Sollte daher der eine oder andere Theil, vor Schließung eines solchen Contrakts, die Sache mit Gewißheit gewußt haben, so hört die Verbindlichkeit des Andern, sein Versprechen zu halten auf, und der Contract ist ungültig *).

Astrologie,

ist die vorgebliche Kunst aus den Gestirnen künftige Ereignisse vorherzusagen, besonders solche, die das Glück oder Unglück ganzer Völker und einzelner Menschen betreffen. Astrologie war sonst der gemeine Name der Sternkunde sowohl, welche die Welt niemals wird entbehren können, als der Sterndeutery, einer Kunst, mit welcher sich das menschliche Geschlecht Jahrtausende lang betrogen hat, um seiner Begierde, das Künftige vorherzuwissen, durch Hülfe der Gestirne ein Gnüge zu thun. Es durfte sich auch Niemand für einen Sternkundiger ausgeben, wenn er nicht die Sterndeuterey verstand, die zudem auch das Brod gab. Unter den Römern ward der Name eines Mathematikers, denen Sterndeutern, die aus dem Orient nach Rom kamen, vorzüglich beigelegt. Aber unter eben dieser Benennung verwiesen sie die Gesetze, deren verschiedene in dem corpore juris aufbehalten sind, mehrmals nach Rom. Selbst die Gründe dieser vermeinten Wissenschaft sprechen ihr allen

*) Puffendorf. Jus Nat. et Gent. L. V. C. 9. §. 8. L. II C. 12. §. 23.

allen Glauben ab. Denn der Einfluß der Geſtirne ſoll doch immer eine phyſiſche Würkung ſeyn, wenn noch einiger Verſtand in den Behauptungen der Sterndeuter zu ſuchen iſt. Allein der Grund, durch welchen hier von der Urſache auf die Würkung geſchloſſen wird, und die Bildungen und Benennungen der Sternbilder und der Planeten, welche ganz von der Willkühr der älteſten Aſtronomen abhiengen, und in der That, weil hier alles willkührlich iſt, bei den verſchiedenen Völkern ganz verſchieden ſind. Die alten Indier und Chineſen haben die Sternbilder unter ganz andern Figuren und Namen bemerkt, als die Griechen. Zu einem Exempel der Folgerungen des Sterndeutens aus dieſen Bildern und Benennungen der Geſtirne mag folgendes dienen. Die Sternbilder im Thierkreiſe ſollen unter andern auch Vorbedeutungen von der Stimme geben, die ein neugebohrnes Kind bekömmt. Nun ſind unter dieſen einige menſchlich, welche natürlich auf eine ſchöne Stimme des Kindes deuten, einige thieriſch, welche eine unangenehme, brüllende oder rauhe Stimme prophezeien. Die Fiſche, der Krebs und Scorpion aber ſind ſtumm, und folglich ſchließt der Aſtrolog, daß das Kind, bei deſſen Geburt der Krebs, die Fiſche, oder der Scorpion gerade im Aufgange ſtehn, ſtumm bleiben müſſe. Freilich müßte dann der vierte Theil des menſchlichen Geſchlechts ſtumm bleiben, weil ſo viel ohngefähr natürlich unter dieſem Stand der bemerkten drei Sternbilder gebohren werden. Eins von dieſen Sternbildern, der Schütze, iſt vorn ein Menſch, hinten ein Pferd. Steht nun die vordere Hälfte über dem Horizont, ſo, ſagt der Sterndeuter, wird das neugebohrne Kind ſchön ſingen. Kömmt aber die hinterſte Hälfte zur Stunde der Geburt hervor, ſo bekömmt es eine Stimme, ſo gut, wie das Hintertheil eines Pferdes ſie von ſich geben kann. Das Copernicaniſche Syſtem, und diejenigen Bücher, durch

welche man die wichtigsten Kenntnisse der Astronomie dem großen Haufen der Leser faßlich zu machen gesucht hat, haben der Sterndeuterey endlich alle Ehre genommen, und der nicht auf die Sterne gegründeten Wahrsagerkunst, hat in dem größten Theile Europens eine gereinigte Philosophie ein Ende gemacht. S. Büsch Encyclopädie der mathem. Wissensch. 151.

Es wäre unnütz, weiter über diese Thorheit ein ernsthaftes Wort zu verliehren, um ihre Unmöglichkeit darzuthun. Dank sey es den Wissenschaften, die heut zu Tage soviel Licht unter den Menschen verbreitet haben, daß man solchen Sternpropheten, die von Sündfluthen und Weltende wahrsagen wollen, keinen Glauben mehr giebt. In der Vorzeit war es kein Wunder, daß dergleichen Sterndeutereien Anhänger fanden, wie es überhaupt mit jeder Art des Aberglaubens gleiche Bewandtniß hat, daß derselbe ab- oder zu nimmt, je nachdem Aufklärung steigt oder fällt. So hat man z. B. die Jüdische Religion von der Vereinigung des Jupiters mit dem Saturn, die Chaldäisch-Persische, von der Vereinigung des Jupiters mit dem Mars, die Römische von der Vereinigung des Jupiters mit der Venus, und die Christliche von der Vereinigung des Jupiters mit dem Mercur, ableiten wollen *). So erregte ein gewisser Stoffler oder Stoeffler große Furcht und Schrecken, vom gemeinen Volke an, bis zu den Großen, da er das Ende der Welt auf das Jahr 1586. verkündigte **). In wohl eingerichteten Staaten ist es heutiges Tages Sache der Regierung und der Polizeien, solchen Propheten Stillschweigen zu gebieten, und solche Schriften zu unterdrücken, die dergleichen Aberglauben begünstigen.

Dahin

*) Walchs phil. Lex. S. 132. Pfanner L. V.

**) Bayle Dict. T. IV. Sterndeuterei. Neugierige finden hier großen Vorrath gesammelt.

Dahin gehören bei den niedrigsten Klassen jene Calender, worinne noch Constellationen in jedem Monate vorkommen. Z. B. Ein Kind in diesem Monat gebohren, wird glücklich seyn in Heirathen, zur See u. s. w. Im Gegentheil wird man dem Volke solche Schriften in die Hände zu geben suchen, in welchen diesem Aberglauben entgegen gewürkt, und hellere Begriffe eingeprägt werden. Denn der Schade ist, wie bei jeder Schwärmerei, nicht zu berechnen, welcher aus solchen ausgebreiteten Irrthümern entsteht, und Schwärmerei ist allemal die treue Gefährtin des Aberglaubens.

Astronomie,

Mathemat.

ist die Wissenschaft von der Ausmessung der verschiedenen Weltkörper, ihrer Entfernungen von einander und ihrer Veränderungen. Es ist ein Theil der praktischen Mathematik, in welcher die Grundsätze der Ausmessung auf diesen Gegenstand angewandt werden. Es kommt dabei auf die drei Fragen an:

1) Wie die Bewegungen der Himmelskörper erscheinen? Ob diese Bewegungen eigentlich so beschaffen sind, wie sie uns ins Auge fallen; oder ob unser Urtheil darüber durch optische Betrüge irre geführt werde? 2) Wenn nun die wahre Bewegung der Himmelskörper erkannt, ausgemacht, und frei von optischen Betrügen dargestellt sind, so entsteht die dritte Frage: Was für Kräfte diese Bewegungen hervorbringen, und erhalten? Dadurch zerfällt die Astronomie in drei Theile, in die sphärische, theorische und physische Astronomie. Die sphärische beschreibt die Bewegung der Himmelskörper so, wie sie ins Auge fallen, und lehrt die Mittel und Kunstgriffe diese Bewegung genau zu beobachten, und den scheinbaren Ort aller Himmelskörper

per zu jeder Zeit richtig zu bestimmen, auch sogar diese Bewegungen und die daraus folgenden Erscheinungen jeder Zeit richtig, sowol zum voraus, als auch für jede verflossene Zeit zu berechnen. Die ins Auge fallende Gestalt des Himmels, welche als ein Kugelstück erscheint, ist der Grund der Benennung, sphärische Astronomie. Eine Menge derjenigen Absichten des bürgerlichen Lebens, zu deren Erfüllung die Astronomie angewandt wird, lassen sich blos durch diesen Theil der Astronomie erreichen. Die theorische Astronomie begnügt sich nicht blos damit, was uns das bloße Auge von der Größe, Figur, Entfernung, Natur und Beschaffenheit der Himmelskörper giebt, sondern wendet auch optische Mittel an, und da, wo deren Beistand aufhört, ruft sie die Analogie und andere Gründe vernünftiger Mutmaßungen zu Hülfe. Dahin gehört das Pythagoräische, Ptolomäische und Copernicusische System von der Bewegung der Himmelskörper. Die physische Astronomie bestimmt die Kräfte, durch welche die Himmelskörper bewegt werden. Hier machten einige unter den Alten den Himmel zu einer ungeheuern, aus vielen gläsernen Hohlkugeln zusammengesetzten Maschiene, welche Kugeln mit sich die in ihnen bevestigte Sonne, Mond und Planeten in verschiedenen Zeitperioden umherführten. Aber diese Maschiene mußte noch immer durch Kräfte regiert werden; und dazu erdichteten sie gewisse höhere Geister. Bei dieser mühsamen Arbeit ließen sie diese Geister durch den schönen Klang, den diese Sphären von sich gaben, sich die Zeit vertreiben. Vor dem Copernicus, Keppler und Carteſius hatte noch keiner hierinne etwas befriedigendes geleistet. Bis endlich Newton sein System in seinen Principiis philosophiae naturalis mathematicis vortrug, worinne er die allgemeine Schwere als eine allgemeine Kraft aller körperlichen Materie ansahe. Er legte dieselbe allen Weltkörpern unter der Bestimmung

bei

bei, daß sie in Verhältniß der Massen derselben wechselseitig würksam ist. Hiernächst nahm er eine zweite den Weltkörpern ein für allemal eingedrückte Kraft an, welche sie zugleich seitwärts treibt; weil ohne dieselbe die Schwere, die nichts mehr, als eine Bewegung in gerader Linie hervorbringt, alle Weltkörper vorlängst in eine Masse zusammen gefallen seyn würden. Dieses Newtonische System hat nun aller Astronomen Beifall erworben.

Atheismus.

Metaph. u. Moral.

Man muß den skeptischen Atheismus von dem dogmatischen unterscheiden. Wer da zweifelt, daß es möglich sey, sich auf eine vernünftige Art von dem Daseyn Gottes zu überzeugen, der ist ein skeptischer Atheist. Ein Lehrbegriff aber, der durch speculative Vernunft dogmatisch zu beweisen gedenkt, daß es gar keinen Gott geben könne, ist der theoretische, dogmatische Atheismus. Bayle unterscheidet folgende Arten des Atheismus. Einige, welche die Existenz eines unendlichen Geistes gänzlich läugnen. Andere, welche zwar das Daseyn desselben einräumen, aber läugnen, daß derselbe mit Freiheit endliche Wesen hervorgebracht habe. Und endlich solche, die das Daseyn Gottes zugeben, aber läugnen, daß er endliche Wesen erschaffen habe *). Wie ungegründet dieser Unterschied sey, sieht jeder, der da weiß, daß es ein Unterschied sey, unter Daseyn, und unter der Hervorbringung anderer Wesen außer sich. Es hangt das Daseyn Gottes nicht von der Creatur und ihrer Schöpfung ab. Denn er war, ehe er

*) Bayle Dict. hist. et crit. T. IV. Thales.

er schuf. Der strenge Begriff des Atheismus hat lediglich Bezug auf das Daseyn, oder Nichtdaseyn, nicht aber auf die Würkung. Hiernächst würde man Vielen unrecht thun, wenn man sie deswegen unter die Gotteslängner zählen wollte, weil sie irrige Begriffe von der Entstehung endlicher Dinge haben, oder gehabt haben. Denn derjenige, welcher durch reine Vernunft, vermittelst transcendentaler Vernunftbegriffe, die aus dem Begriffe eines Urwesens genommen sind, das Daseyn Gottes bestimmen will, heißt ein Deist. Derselbe kann sich Gott als Welturſache denken, und läßt dabei unentschieden, ob er es durch Nothwendigkeit seiner Natur, oder durch Freiheit ist. Derjenige hingegen, der sich Gott als freien Welturheber denkt, und durch Begriffe, die aus der Natur der Seele entlehnt sind ihn als die höchste Intelligenz bestimmt, wird ein Theist genannt werden müssen. Auch kann man denjenigen nicht des skeptischen Atheismus beschuldigen, welcher die bisherigen Beweise des Dogmatismus als unzulänglich findet. Er läugnet dadurch den Lehrsatz selbst nicht, sondern nimmt nur die Unzulänglichkeit der Beweise in Anspruch, besonders wenn er denselben durch anderweitige Beweise zu unterstützen gedenket. Und gar unvernünftig wäre es, einen solchen unter das Regiſter der Gotteslängner zu setzen. Sollte aber Jemand, den Satz selbst: es ist ein Gott, deswegen in Zweifel ziehen wollen, weil er die Gründe, womit derselbe hat unterstützt werden wollen, für unzureichend findet; so wird er mit Recht ein skeptischer Atheus genannt werden müssen? Ovid, der in einem gelehrten Zeitalter lebte, und von Weltweisen in den Grundsätzen von einer göttlichen Schöpfung oder Hervorbringung der Welt, Unterricht empfangen hatte, verließ diesen Begriff auf eine Weise, die sein ganzes Syſtem zerriß, und wankend machte, als er sahe, daß er sich mit der angenommenen Mythologie, die er vortrug, nicht reimen

men wollte. Quisquis fuit ille Deorum, der das Chaos getrennt und die Welt in Ordnung gebracht hat *). Er wußte wohl, daß es weder Jupiter, noch Saturn, noch Neptun, noch eine andere angenommene heydnische Gottheit seyn konnte. Sein theologisches System hatte ihm hierüber keinen Unterricht gegeben, und er ließ die Sache ganz unbestimmt und unentschieden. Ovid war, zwar nicht nach römischen, aber doch nach unsern Begriffen ein skeptischer Atheist. Auch verdient der nicht ein skeptischer Atheist genannt zu werden, welcher alle Beweise für das Daseyn Gottes aus der speculativen Vernunft für unhaltbar findet, und die Sache nur für einen Gegenstand des Glaubens hält.

In der Hauptsache beziehen sich die Zweifel des skeptischen Atheismus auf folgende Gründe. Wenn die Erfahrung in der Welt uns belehrt, das sich vieles von den Weltbegebenheiten nicht mit jenen Vollkommenheiten eines Gottes reimet, wie die Vertheidiger desselben ihn uns lehren; so hat man Ursache an dem Daseyn eines solchen Gottes zu zweifeln. Denn das Werk eines solchen Gottes, müsse höchst vollkommen und nach den Regeln der Ordnung und Weißheit eingerichtet seyn. Nun sey aber die Welt mit so viel Flecken, Mängeln und Unvollkommenheiten behaftet, daß außer den menschlichen Schicksalen sonst nichts so verworren, unregelmäßig und unvollkommen sey. Also u. s. w. Ferner, wenn ein solcher Gott existire, so müsse alles nur von einer einzigen Intelligenz, und von einem Geiste regiert werden. Dies aber sey unbegreiflich für jeden, der die ganze Welt und ihre Beschaffenheit überdenke **). Dieser

*) Metamorph. B. I. Z. 32.

**) Cudworth Syst. Intellect. C. II. §. 16. seqq. Cic. de nat. Deor. L. III. C. XXXV. Diog. Laert. L. VI. Seg. 59. seqq. L. X. Seg. 139.

ser Argumente bedienten sich Democrit und Dionys. Worauf aber die Vertheidiger des Daseyns Gottes antworteten, daß man jene Mängel und Unvollkommenheiten, besonders die sittlichen, nicht als Würkungen von der Gottheit abhängig machen; sondern sie vielmehr als solche ansehn müsse, die ganz gegen ihren Willen, durch unregelmäßige Anwendung der Willkühr und Freiheit der Menschen hervorgebracht werden. Ja eben diese Unregelmäßigkeit, welche das sittliche Verhältniß zwischen Tugend und Glückseligkeit störet, giebt ihnen einen Grund an die Hand, den Vernunftglauben an das Daseyn Gottes zu bekräftigen, daß sich zuletzt alles in eine sittliche Ordnung auflösen werde und müsse; weil das Sittengesetz solches fordere. Daß übrigens die göttliche Regierung für uns unbegreiflich sey, wird Niemand läugnen. Es folgt aber aus dieser Unbegreiflichkeit die Nicht-Existenz derselben so wenig; als die Nicht-Existenz so vieler anderer Naturereigniſſe, deren Ursachen und Zusammenhang wir gleichfalls nicht begreifen können.

Was den dogmatischen Atheismum anlangt, so ist derselbe von gedoppelter Art. Der eine läugnet das Daseyn Gottes, weil es nicht nöthig sey, einen Gott in der Bedeutung anzunehmen, wie die Gottesverehrer ihn beschreiben. Der Andere hält einen solchen für unmöglich. Die erstern überreden sich, daß alles in der Welt existiren und seinen Gang gehen würde, auch wenn kein Gott wäre, als ein unendlicher Geist, von welchem die Existenz der endlichen Dinge abhienge. Denn alles existire absolut nothwendiger Weise, und erfolge nach nothwendigen Gesetzen; weil aus Nichts, nichts werde. Was den zweiten Punct betrift, daß nähmlich alles in der Welt, alle Veränderungen und Verknüpfungen der Dinge durch sich selbst erfolgen; so finden sie den Grund dazu entweder in einer bildenden Kraft, die sie den Dingen zueignen, oder in gewissen constitutiven Bestimmungen

gen der ersten Bestandtheile der Dinge. Und zwar entweder in gewissen innern, oder äußern Bestimmungen. Das erstere giebt den sogenannten Anaximandrinischen Atheismum an die Hand *). Dieser soll Zusammensetzung und Modificationen der Dinge, aus ihren Formen und Eigenschaften hergeleitet haben. Vermöge derselben könnten die entia prima nur auf einerlei Art existiren und würken. Wenn sie also existirten, so könnten sie nur würken, wie sie durch ihr Wesen und durch ihre Natur bestimmt wären. Nun aber existirten sie absolut nothwendig, weil aus Nichts, nichts wird. Folglich lies sich sowohl ihre Existenz als ihre Würkungsart und die Art ihrer Verbindung aus ihrem Wesen begreifen. Ob Anaximander würklich dies gelehrt habe, oder nicht, darüber mögen sich die Alterthumsforscher vergleichen **). Genug, daß man dieses Raisonnement des Atheismus von ihm benannt hat.

Unter diejenigen, welche zu den äußerlichen Bestimmungen der Dinge ihre Zuflucht nehmen, gehört der Democrit. Fürs erste behauptete derselbe, wie seine Vorgänger, daß alles absolut nothwendig existire, weil aus Nichts, nichts entstehe. Zweitens, nichts könne sich selbst bewegen. Folglich gäbe es kein erstes Princip der Bewegung, keinen primum motorem, weil selbst dieser eines solchen Princips bedürfe. Folglich sey alle Bewegung ewig, und dependire von der Schwere der ersten Wesen. Drittens, die verschiedenen Arten der Dinge wären aus der Verschiedenheit der Formen und Gestalten der Elemente herzuleiten. Es existire nähmlich ein leerer Raum, in demselben hätten sich die Elemente vermöge ihrer

*) Cudworth l. c. p. 129.

**) Brucker hist. crit. p. 481. Buddaeus de atheismo et superstit C. I. §. 19.

ihrer Schwerkraft bewegt und berührt; die Verschiedenheit ihrer Form habe die Cohäsion verursacht, und auf solche Art wären die mancherlei Arten der Dinge entstanden. — Man hat ihn für einen verkappten Atheisten, oder für einen Hylozoisten oder Pantheisten gehalten *). Andere haben sich im Gegentheil seiner angenommen und ihn vertheidiget **).

Diejenigen, welche alles aus der bildenden Kraft der ersten Wesen herleiten, theilen sich wieder in zwei Classen. Entweder legen sie diese bildende Kraft in alle erste Dinge, oder sie nehmen nur eine einzige solche Kraft an, im ganzen Universum. Zu den erstern hat man dem Strabo gerechnet. Die ersten Wesen, behauptete er, wären nothwendig. Es müsse denselben aber eine bildende Kraft zukommen, wodurch sie vermehrt oder vermindert, vollkommner gemacht, und auf mancherlei Weise verändert werden könnten; weil die Erfahrung solches von den Dingen der Sinnenwelt lehre. Folglich müßte dieselbe auch den ersten Dingen beigelegt werden. Hierdurch wäre nun der Welturſprung in der Zeit begreiflich, daß nähmlich, vermittelst jener bildenden und zeugenden Kraft, die Dinge in der Welt sich so formirt und zusammengesetzt hätten, ohne daß man nöthig habe eine äußerliche Kraft anzunehmen. Alles dieses entstehe durch Nothwendigkeit, ohne Intelligenz und Freiheit ***). Mosheim in den Anmerkungen zum Cudworth mildert jedoch das System des Strabo, wenigstens ließe sich demselben eine gemildetere Bedeutung

*) Ibid. Meiners Hist. de vero Deo. Tiedemann Geist der speculat. Phil. Tennemann phil. Gesch. I. Th. 280.

**) De la Touche Baesnier dans le preseruatif contre l'irreligion L. I.

***) Bayle dict. T. IV. Spinoza. Cudworth syst. intell. 102.

tung geben. Er ließ freilich die Welt der Form nach in der Zeit entstehn, und es ist nicht ganz deutlich, was er unter der zeugenden und bildenden Kraft, von welcher alles herrühre, verstanden haben mag.

Diejenigen, welche nur eine einzige zeugende und bildende Kraft statuirt haben, haben sich dadurch den Namen der pseudozenonianischen Atheisten müssen gefallen lassen. Sie sollen gelehrt haben: Die Masse aller Dinge existire absolut nothwendiger Weise. Dieselbe treibe aber, wie ein Baum oder eine Pflanze, vermöge ihrer zeugenden und bildenden Kraft, alles aus sich selbst heraus, nach gewissen nothwendigen Naturgesetzen, ohne daß man Ursach habe, nach einer Intelligenz oder Freiheit zu frägen. Denn da dieses die Erfahrung so theilweise bei den Pflanzen und Gewächsen lehre, so müsse dem Ganzen ebenfalls eine solche Kraft beigelegt werden *).

Bei allem diesen lag also der Gedanke zum Grunde, es sey nicht nöthig einen Gott anzunehmen, weil sich alles aus Naturkräften erklären lasse.

Die letzte Art dieser ersten Classe bestreitet die Möglichkeit eines Gottes; ist aber unter allen die schwächste. Sie nimmt ihren Grund her aus der Erkenntniß eines unendlichen Geistes, die sie, wie die Erkenntniß eines endlichen Geistes betrachtet und nach gleichen Gesetzen erklären will. Da dieses nun widersprechend zu seyn scheint, so läugnen sie die Möglichkeit desselben. Nähmlich, wenn ein Gott, als ein unendlicher Geist, welcher mit Freiheit endliche Wesen hervorgebracht hat, möglich seyn soll, so schließen sie, müsse ein Geist möglich seyn, der eine Erkenntniß von den Dingen besäße; ehe noch dieselben existirten. Nun sey aber dies ohnmöglich.

Denn

*) Cudworth. l. c. 131. seqq.

Denn alle Erkenntniß sey eine Vorstellung allererst existirenden Dinge, und es entstehe keine Erkenntniß, deren Ursache nicht eine äußere wäre, von welcher sie hervorgebracht würde. Folglich sey ein Gott ohnmöglich *).

Zu der zweiten Klasse der dogmatischen Atheisten, welche zwar das Daseyn Gottes statuiren, auch daß derselbe endliche Wesen hervorgebracht habe, zugeben, dabei aber läugnen, daß derselbe mit Freiheit die Welt hervorgebracht habe, haben einige die Stoiker gerechnet. Denn es sey widersprechend einen Gott anzunehmen, welcher einer fatalen Nothwendigkeit unterworfen sey. Es haben aber dieselben viele Vertheidiger gefunden.

Die dritte Klasse ist die, welche die Existenz Gottes, als eines unendlichen Geistes annehmen, aber dabei läugnen, daß er die Welt und die endlichen Wesen hervorgebracht habe. Und hierher haben einige den Aristoteles rechnen wollen, blos weil er, wie alle Griechen, den Satz behauptet, aus nichts entstehe nichts, mithin sey die Welt ewig und nothwendig. Viele haben eine Aehnlichkeit zwischen den Lehren des Anaximanders, des pseudozenonianischen Atheismus und den Lehren des Spinoza wahrzunehmen geglaubt, und Bayle findet diese Aehnlichkeit zwischen den Aristoteles und Spinoza, und behauptet, der Gott desselben, wäre eine bloße Chimäre und von dem Gott der heydnischen Philosophen nicht unterschieden. Dies war die Ursach, warum auch der Geist des Atheismus in seinem System zu wehen schien. Indessen verdienen hierüber Herder und Jacobi gelesen zu werden. Letzterer

*) Cudworth. L. c. p. 86. Jac. Thomasius de Exist. mundi stoica. Gassendi T. II. opp. Part. III. L. III C. II.

rer, über die Lehre des Spinoza, in Briefen an Hrn. Mendelssohn. Nach meiner Einsicht begieng Spinoza zwei Fehler. Einmal, daß er einen unstatthaften Begriff von Substanz zum Grunde seines Systems legte, und, wenn denn auch dieser Begriff einstweilen dahin gestellt bliebe, daß er aus demselben, als aus einer bloßen Worterklärung, Realfolgen herleitete; und sodann diesen Begriff auf das übersinnliche Wesen anwandte. Zweitens, daß er das Wort unendlich, einmal in mathematischer Bedeutung, von der unendlichen Anzahl der Körper sowohl, als der Geister in der Welt, und sodann in metaphysischer Bedeutung von Gott gebrauchte. Denn, er giebt folgenden Begriff von einer Substanz: Substanz ist dasjenige, was für sich ist, und keines Begriffs eines andern Dinges zu seiner Existenz bedarf. Diese Erklärung besteht aus zwei Theilen. Der erste Theil ist dieser: Eine Substanz ist das, was für sich ist. Dieses ist doch weiter nicht als eine Uebersetzung des Wortes ὑφιστάμενον (subsitere) d. i. per se esse. Hieraus aber zog er Realfolgen. Was also nicht für sich ist, sondern ein Theil eines andern, ist keine Substanz, sondern nur Eigenschaft (modus). Folglich sind Körper und Geister keine Substanzen, sondern nur Eigenschaften, denn sie sind Theile der Welt. Die Eigenschaft der Körper ist die Ausdehnung, und die Eigenschaft der Geister ist, denken. Die Welt also, in welcher alle diese als Theile bestehen, hat zwei Egenschaften, Ausdehnung und Denken. Weil denn aber die Anzahl der Körper unendlich, und die Anzahl der Geister gleichfalls unendlich ist, so hat die Welt, als die einzige allbefassende Substanz zwei unendliche Eigenschaften, unendliche Ausdehnung und unendliches Denken. Eine Substanz aber, welche unendliche Eigenschaften hat, ist selbst unendlich. — Also

ist die Welt die unendliche Substanz, und diese ist — Gott. Immerhin mochte er die Welt Substanz, auch — unendliche Substanz d. i. unbestimmbar, in mathematischem Sinn nennen; nur aber sollte er den Begriff der übersinnlichen Intelligenz oder Gott, derselben nicht unvermerkt unterschieben, und die Bedeutung, unendlich, d. i. unbestimmbar, nicht verwandlen in das metaphysisch unendliche d. i. allerreellste. Doch welchen Denker hat nicht in neuern Zeiten die speculative, theoretische Vernunft oft genug diesen Streich gespielt. Ueberhaupt aber fordert es die Billigkeit, nicht durch Consequenzenmachen jeden, der sich von der allgemein betretenen Bahn entfernt, gleich mit dem Namen eines Atheisten zu belegen. Vieles liegt oft in der Sprache, daß sich einer nicht verständlich genug ausgedrückt hat. Lebten wir noch in den Zeiten der Cudworthe, so würden Mehrere mit dem Verfasser, des Systems der Wesen, ohne mit diesem Tittel belegt zu werden, nicht durchgekommen seyn. Geflissentlich vergesse ich die Schmach der neuern und neuesten Zeiten. —

Der practische Atheist geht nicht mit Vernunftgründen zu Werke, ob er sich gleich oft den Vernünfteien der speculativen Vernunft bedient, um den Glauben an Gottes Daseyn in Verdacht zu bringen; sondern handelt nur so, daß sein unmoralisches Betragen uns bei ihm keine Ueberzeugung von Gottes Daseyn vermuthen läßt. Es kommt bei der Zurechnung des Atheismus bloß auf die Quellen an, woraus derselbe entsprungen ist. Wenn derselbe durch Rohigkeit der Natur und unverschuldeten Mangel an Aufklärung entsteht, wodurch dem Glauben an Gott Hindernisse in den Weg gelegt werden, so kann derselbe ihm nicht zugerechnet werden. In wiefern aber der böse Wille Antheil nimmt, muß derselbe allerdings zugerechnet werden.

Man hat hierbei die Frage aufgeworfen: Ob Atheisterei oder Aberglaube dem Staate nachtheiliger sey? Ich meines Orts, halte diese Frage für überflüßig, und dieser andern ähnlich: Ob das Faulfieber besser sey als ein hitziges Nervenfieber. Beides sind Krankheiten, und bei Leiden muß man sich eines Arztes bedienen. Der Atheismus wie der Aberglaube sind Krankheiten des Verstandes, und ein aufgeklärter, wohleingerichteter Staat wird für beide sorgen, daß sie ausgerottet, oder in ihren Folgen wenigstens unschädlich werden. Wenn aber die traurige Alternative gesetzt würde, entweder das eine oder das andere zu wählen, welches aber eine blos mögliche Annahme ist, und in der Erfahrung nicht vorkommen wird, wenigstens nicht zu wünschen ist: so kann der Atheist, nähmlich der theoretische, er sey Skeptiker oder Dogmatiker, wenigstens nach seinen Grundsätzen, ein ruhiger Staatsbürger seyn. Denn er bleibt bei seinen Grundsätzen immer zu allen bürgerlichen Pflichten verbunden, ja er ist sogar noch fortwährend zu dem Gesetz der Sittlichkeit verbunden, und gegen alle Gegenstände der Sittlichkeit, sich sittlich zu betragen unbedingt verpflichtet, und der Erkenntnißgrund seiner Verbindlichkeit liegt gar nicht in dem Begriffe des Daseyns Gottes, weil er bei aller seiner Atheisterei noch ein Vernunftwesen bleibt. Spinoza, den ich keinesweges unter die groben Atheisten rechnen will, der aber doch von den meisten, besonders von solchen, die alles Atheisten nennen, was sich mit der Sylbe, ist, endiget, darunter gerechnet wird, Spinoza sag' ich, war gewiß ein sehr moralischer Mensch und Bürger. Er ermahnte seine Haußgenossen zur Gottesfurcht und zur fleißigen Besuchung des Gottesdienstes, und zur Beobachtung aller bürgerlichen Pflichten. Die bloße Idee eines Gottes, als des höchsten moralischen Wesens, muß dem Atheisten höchst verehrungswürdig seyn, und wenn er sie auch

nur blos denkt. Er muß es bedaurungswürdig finden, daß er dieselbe nicht weiter cultiviren kann, weil nach seiner Meinung derselben die Realität mangelt. Aber den Gedanken, des allervollkommenstens Wesens zu verachten, würde ihm die Sittlichkeit nimmermehr verstatten.

Betrachtet man den Atheismus in seinen würklichen Folgen, die er für einen Staat und überhaupt für die Welt gehabt haben soll: so wird man keinen Staat aufweisen können, in welchem derselbe als eine privilegirte und authorisirte Secte wäre geduldet worden. Denn atheistische Religion ist ein Widerspruch in sich selbst. Wenn man nur jeden Jsten und Aner mit einem Atheisten nicht für ein und denselben hält. Die Folgen sectirischer Verfolgungen, mußten also von selbst wegfallen. Wozu überhaupt der theoretische Atheist, der es aufrichtig mit seiner eigenen Vernunft meint, gar nicht geeignet ist. Dazu kommt, daß Atheismus nicht so ansteckend ist, als Schwärmerei und Aberglaube, deren Folgen für einen Staat nicht zu berechnen sind. Aber, sagt man, wie kann man einem Menschen trauen, der keinen Gott glaubt, wie kann man versichert seyn, daß er seine Verträge halte, die Majestät ehre, Leben und Eigenthum respectire u. s. w. Ich antworte, gerade so, wie jeder andere, von dem ihr auch nicht wißt, ob er es bei seiner bessern Religion, zu der er sich äußerlich bekennt, mit seinem Gott und mit seinem Nebenmenschen aufrichtig meinet. Für äußerliche Verbrechen hat der Staat Zwangsmittel, unangesehn wer sie begeht, und die Furcht vor der Strafe wird einen solchen, wenn er sich sonst durch seine bessern, sittlichen Grundsätze nicht wollte abhalten lassen, eben so gut in Schranken halten, als den, der mit uns gleiche Religion äußerlich bekennet, aber in seinem practischen Leben wenig aus Gott macht. Dazu kommt, daß der Atheist, der es aus Grundsätzen zu seyn glaubt, gar keine Resourcen

für

für seine zu begehenden Ungerechtigkeiten hat, die ihm durch das Sittengesetz untersagt sind; da hingegen der Aberglaube es nicht an Recepten fehlen läßt, die größten Ungerechtigkeiten durch äußerliche Mittel, ohne innere Besserung, wieder gut zu machen. Dem Merkur, als dem Gott der Diebe, bei dem Heyden, und den Aesculap ein Opfer bringen, hieß den Diebstahl und die Giftmischerei büßen. Wem ist nun mehr zu trauen? — Bei alle dem sey es fern, dem Atheismus eine Apologie zu halten. Die Rede war blos vom besser seyn, ob Aberglaube oder Atheisterei nachtheiliger sey? Und da ist es denn freilich sonderbar, daß man sich mehrentheils auf die Seite des Aberglaubens neigt, und diesen für weniger nachtheilig halten will, da doch die Welt voller Beweise, wie der Aberglaube mit Tollheit, Wuth und Raserei die Menschen angetrieben hat, ihre Brüder zu verfolgen, Verwüstungen und Blutvergießen anzurichten und aus welchen Ursachen? — wegen Meinungen! Beides also, der Unglaube sowohl als der Aberglaube sind Krankheiten, zu deren Heilung der Staat durch Sorge für Cultur, Unterricht und Aufklärung der Unterthanen auf der einen Seite, und durch das Ansehn der Gesetze für die Unschädlichkeit ihrer Folgen auf der andern Seite sorgen muß.

Atmosphäre.

Physic.

Hierunter versteht man in der Physic ein flüssiges Wesen, welches die Körper umgiebt. Die Luft, als ein elastisch flüssiger Körper, hangt allen dichtern Körpern an, wenn sie nicht daran gehindert wird. Folglich muß ein jeder in ihr befindliche dichte Körper der Gestalt mit Luft umgeben seyn, daß sie bei einem größern Abstande von dem Körper dünner, und bei einer geringern Entfernung dichter ist. Mithin muß ein jeder

Körper, dem die Luft anhangen kann, und der mit ihr umgeben ist, eine eigene Atmosphäre haben. Diese aber ist unterschieden, theils nach Verschiedenheit der Körper, die sich in der Luft bewegen, theils nach Verschiedenheit der Ausdünstungen des Körpers, dessen Atmosphäre sie bestimmen.

Atomen.

alte Physik.

Unter Atomen verstunden die Alten die letztern und kleinsten Bestandtheilchen der Körper. Für den Erfinder derselben wird mit Recht Leucipp gehalten, dessen Schüler Democrit in der Folge diese Lehre mit Scharfsinn vertheidigte. Denn das Zeugniß des Posidonius, daß Moschus, der Phönizier, der Erfinder davon sey, ist ungewiß. Leucipp gieng von der Erfahrung aus. Die Erfahrung lehrte, daß alle Körper gewissen Veränderungen der Vermehrung und Verminderung und der Auflösung oder Theilung fähig wären. Die Elemente, Feuer, Luft, Erde und Wasser, wären aber selbst Körper, und theilbar. Es müsse also diesem etwas zum Grunde liegen, daß selbst nicht mehr theilbar sey, und dieses wären ihre letzten Bestandtheile, welche er Atomen nannte. Aus ihrer Zusammensetzung, mannichfaltigen Veränderungen und Verbindungen ließ er die Körper entstehn. Weswegen er denn auch den Atomen die Figur und das Räumliche, oder daß sie im Raume seyen, nicht absprach, ob er ihnen gleich keine bestimmte Figur beilegte, ausgenommen dem Feuer, als welches aus runden Atomen bestünde. Er hielt sie aber für ewig. Wenn Aristoteles von dem Atomensystem des Democrits redet, so scheint es, wolle er sagen, nie er die Atomen bewiesen haben würde, wenn er Democrit gewesen wäre *). Nähmlich, weil aus Nichts nichts

*) Aristoteles de Coelo. L. III. 4. De generat. et. corrupt. I. C. 2.

nichts wird, so muß es Atomen geben. Warum? Entweder bleibt bei der Theilung eines Körpers zuletzt Nichts übrig, oder Etwas. Im ersten Fall bestünden in Körper aus nichts und wären aus nichts entstanden, welches dem ersten Grundsatz widerspricht. Im andern Fall ist das Etwas, welches übnig bleibt, entweder etwas Ausgedehntes, oder ein Punct. Bei dem Ausgedehnten aber ist noch ferner Theilung möglich, und aus Puncten kann keine Ausdehnung entstehn. Folglich kann die Theilung nicht ins Unendliche gehn, und man muß letzte Theile der Körper zulassen, welche untheilbar sind. Uebrigens hielt er alle Atomen für gleichartig*). Nach dem Aristoteles soll er ihnen auch eine gewisse Schwere beigelegt haben**). Und wie Bayle will, soll er ihnen auch Leben zugeschrieben haben***). Andere aber glauben, es sey diese Lebenskraft nicht unterschieden gewesen von der Bewegung der kleinsten runden Atomen, woraus das Feuer bestehe. Von dem Democrit bekam Epikur das atomistische System. Auch dieser schrieb den Atomen eine gewisse Größe zu, jedoch der Gestalt, daß der Größte immer noch nicht durchs Gesicht wahrgenommen werden könne, aber doch größer als ein Punct sey. Da nun Figur nichts anders heiße als Gränze einer Größe, so legte er ihnen auch mancherlei Figuren bei. Und wenn er sie noch immer aus Theilen bestehn ließ, so war dieses nicht so zu verstehen, als hätten diese Theile jemals abgesondert von einander existirt, und sich späterhin mit einander vereiniget; sondern es sollte dadurch nur ihre wahre Größe angedeutet werden, deren Theile

*) Aristot. de generat. et corrupt. l. 2.

**) Ibid.

***) Dict. Hist. crit. T. III. Art. Leucipp. n.

Theile niemals abgesondert werden könnten. Es bestund also ihre Untheilbarkeit, nach dem Epikur nicht darinne, als wenn sie keine Theile hätten; sondern daß sie wegen ihrer Solidität nicht konnten in Theile aufgelößt werden. Aus eben diesem Grunde und wegen ihrer Nothwendigkeit, konnten sie nicht zermalmet oder zerbrochen werden. Er eignete ihnen Schwere und Gewicht zu, wodurch sie sich in einer beständigen Tendenz zur Bewegung erhielten. Diese Bewegung sey von gedoppelter Art. Die eine, wodurch sich der Atom, Kraft seiner eigenen Schwere selbst bewege; die andere, welche er durch den Anstoß oder durch die Reflexion des einen auf den andern empfange. Die erste geschähe perpendiculär, wie bei allen schweren Körpern. Durch die andere ließ er die Cohäsion derselben entstehn. Durch diesen Satz unterschied Epikur sein System von jenem des Democrits, als welcher nur eine perpendiculäre Bewegung der Atomen statuirte. Durch die Reflexion werde der Atom erschüttert, daß er durch Zwischenräume zurückspringe; durch welche innere Palpitation das Zusammenhängen derselben entstehe. Da dieselben nun ohne Anfang und ewig sind, so ist auch diese ihre Bewegung ewig und ohne Anfang. Ihre Bewegung ist übrigens so schnell, daß, wofern ihnen kein Hinderniß in den Weg kommt, sie jeden gedenkbaren Raum in jeglichem Moment durchlaufen. Nur durch häufige Retorsion wird sie geschwächt. Sie sind das Erste und Einfachste, woraus die Körper bestehn, und worein zuletzt alle Körper aufgelöst werden. Also sind sie auch eher als die vier Elemente, welche zwar Anfänge, aber nicht die ersten Uranfänge aller Dinge sind. Und aus eben dem Grunde sind sie nicht allein die Materie zu Allem, sondern auch die Ursache von Allem. Ob nun gleich alle Atomen an sich, sich gleich geschwind bewegen; so kann es doch kommen, daß sie wegen ihrer winkelartigen Form in

den

den Körpern verhindert und aufgehalten werden, und darum langsamer in ihrer Bewegung sind, als diejenigen, deren Form rund und leichter beweglich ist. Daher beweisen die letztern auch ihre stärkere Energie und bewegliche Kraft in den Körpern selbst. Da nun Feuer, und überhaupt das, was man Geist nennet, aus solchen besteht, so wird eben deswegen ihnen in den Körpern die Energie eines Geistes zugeschrieben. Da nun eine Handlung von den Atomen ihren Anfang nimmt, und von da zu den Körpern, die aus ihnen zusammengesetzt sind, fortläuft; so läßt sich die Verschiedenheit der Körper in ihren Bewegungen daraus begreifen. Wenn ein würklicher Körper verändert wird, so wird er verändert durch die räumliche und transitive Bewegung seiner Atomen. Z. B. Wenn aus einem süßen Körper ein bitterer, aus einem weichen ein harter Körper werden soll, so müssen seine ersten Theilchen nach ihrer Lage und nach ihrem Orte verändert werden. Wenn die Atomen dergestalt von einander getrennt und abgerissen werden, daß zwischen ihnen mehrere kleinere Räume entstehn; so wird aus einem dichten Körper ein weitläuftiger, und umgekehrt, wenn die Atomen zusammen gedrängt oder verengt, und der Zwischenraume weniger werden, so entsteht ein dichter Körper. Und hieraus läßt sich die Durchsichtigkeit, oder Dunkelheit der Körper erklären, wie nicht weniger die Härte und Weiche, Trockenheit und Feuchtigkeit derselben. Auch die Figur der Körper dependirt von der Figur seiner Atomen, weil diese im Kleinen diese bestimmte Figur haben, wie nicht weniger ihre bewegende Kraft, daher muß jeder Körper abwärts sich bewegen, und diejenigen, die in die Höhe steigen, thun dieses nicht durch ihre Natur, sondern durch ein Princip von außen u. s. w. *).

Attri-

*) Ernst Platners Anthropologie, S. 79.

Attribut.

Metaph.

Alles was einer Sache dergestalt zukommt, daß es seinen Grund in dem Wesen der Sache allein hat, heißt ein Attribut derselben. (Proprietas, proprietas essentialis, Consequentia essentialis, conceptus secundi, formalia consequentia oder consecutiua) Dasjenige aber, was seinen Grund im Wesen der Sache allein nicht hat, heißt Modus (accidens praedicabile.) In der weitläuftigen Bedeutung aber, wird jedes Prädicat einer Sache ein Attribut genannt. In der ersten Bedeutung wird es für ein proprium quarti modi gebraucht. Nimmt man es in der ersten Bedeutung, welches die gewöhnlichste ist, so müßten die Attribute einer Sache unveränderlich zu kommen, weil sie in ihren Wesen gegründet sind. Woraus folgt, daß Dinge, welche gemeiniame Attribute haben, zu einerlei Geschlecht gehören können.

Aufmerksamkeit.

Seelenlehre.

Die Erfahrung lehrt, daß unter den mancherlei Vorstellungen der Seele einige sind, welche die Thätigkeit derselben oft mehr reitzen, als andere. Sie betrachtet dieselben gleichsam in der Nähe, und scheint von den übrigen so zu sagen, die Augen wegzuwenden. Man hat diese Funktion der Aufmerksamkeit zugeschrieben. Dadurch erhält eine Vorstellung einen größern Grad der Klarheit, als andere. Wir werden also die Aufmerksamkeit beschreiben können, durch das Vermögen, einer Vorstellung dadurch einen größern Grad der Klarheit zu verschaffen, daß die Seele dieselbe genauer als die übrigen betrachtet. Die Erfahrung beweißt ihr Daseyn. Die genauere Betrachtung, zieht das Mannichfaltige hervor, welches in einer Vorstellung enthalten ist, und zerlegt

legt es in die verschiedenen Theile, betrachtet jedes theilweise, und merket auf seine Verbindung und Zusammenhang. Bei sinnlichen Vorstellungen, bringt sie das Object unter die verschiedenen Organe, betrachtet das Object von allen Seiten und bemerket die Eigenschaften, welche dasselbe für jeden Sinn an sich hat. Dadurch setzt sich die Seele im Stand, von einer Sache sagen zu können, was sie für unsere Organen ist. Bei höhern Vorstellungen des Verstandes, bei welchen nicht sowohl etwas zu empfinden, als vielmehr etwas zu denken, vorkommt, bemerkt sie das Einerlei, oder die Verschiedenheit der Merkmale, Verhältnisse oder des Fortganges oder Zusammenhangs derselben. Es ist also die Aufmerksamkeit eine besondere Modification der Seelenthätigkeit. Die Alten unterschieden Aufmerksamkeit und Reflexion von einander und beschränkten die Aufmerksamkeit nur aufs Ganze, die Reflexion aber auf die Theile einer Sache. Attendo ad totum, sagten sie, reflecto ad partes. Allein genau besehn, ist die Reflexion nichts anderes als Aufmerksamkeit, nur fortgesetzt auf die Theile der Sache, und es liegt hier einerlei Funktion der Seele zum Grunde. Man hat die Aufmerksamkeit eingetheilt in eine figirte und zerstreute *). Allein, da bei derselben die Thätigkeit der Seele auf gewisse Gegenstände geheftet seyn muß, so ist jede Aufmerksamkeit figirt, und eine zerstreute Aufmerksamkeit ist ein Mangel der Aufmerksamkeit, es ist dieselbe ein Herumschweifen von Idee zu Idee, von Gegenstand zu Gegenstand, ohne besonderes Interesse. Eben dies gilt auch von der unterdrückten Aufmerksamkeit. Es sollen bei derselben zwar innere Impressionen von den äußern Objecten, aber keine geistigen Vorstellungen vorhanden seyn. Mithin kann die Seele auf dieselben auch ihre Thätigkeit nicht verwenden. Der Zeit nach, kann die Aufmerksamkeit theils anhaltend, theils

von

*) Ernst Platners Anthropologie, S. 79.

von kurzer Dauer seyn. Im ersten Fall, ermüdet die Seele nicht sobald bei der Anstrengung ihrer Kraft auf ein einziges, oder einige Objecte, im andern Fall wird ihr jene Anstrengung in kurzer Zeit beschwerlich. Zu der ersten wird erfordert, daß die Seele einer Idee in ihrem Bewußtseyn eine lange Dauer verschaffen, d. i. durch viele Zeitmomente ihr Daseyn unterhalten, daß sie durch diese Zeitmomente hindurch ihre Kraft auf sie allein zusammenraffen und daß sie alle fremdartige Ideen abweisen könne. Hiervon können die Ursachen sowohl physische, als moralische seyn. Die Beschaffenheit des Nervensystems, die größere oder geringere Reizbarkeit desselben, der Beitrag der ordentlichen oder unordentlichen Circulation des Nervensaftes und der Lebensgeister, Uebermaaß, Mangel oder Mittelmaaß im Gebrauch der Nahrungsmittel, die Qualität derselben, Empfindungen, Hitze oder Kälte, Launen u. s. w. Zu den moralischen Ursachen gehört das Interesse, welches die Seele an dem Gegenstande nimmt, die Neuheit, das Unerwartete und Seltene, die Fruchtbarkeit der Ideen, die Art des Vortrags u. s. w. Ferner kann man der Zeit nach die Aufmerksamkeit in schnelle und langsame eintheilen. Dieses betrifft den Anfang derselben. Braucht die Seele viele Anstalten mit Zeitverlust, ehe die Thätigkeit derselben geweckt, und den zweckmäßigen Grad der Anstrengung erhält, welcher zur Aufmerksamkeit erfodert wird, muß sie sich gleichsam in dieselbe einschmeicheln, so ist ihr Anfang langsam. Erfolgt hingegen ihr Anfang rasch, ohne großen Zeitverlust, fängt sie gleichsam geschwind Feuer, wie guter Zunder, dann ist sie, was ihren Anfang betrifft, schnell. Die Zeit, in Verbindung mit der Quantität, giebt eine viel, oder wenig umfassende Aufmerksamkeit. Kann die Seele in kurzer Zeit, ihre Thätigkeit auf viele Gegenstände zugleich richten, so ist es eine viel umfassende, sonst, eine wenig

umfassende Aufmerksamkeit, das erstere nennt man sonst auch einen schnellen Blick. Der Qualität nach, ist dieselbe theils genau und pünktlich, theils oberflächich. Jene läßt auch den geringfügigsten, kleinsten Umstand nicht außer Acht, und geht in das genauste Detail. Diese begnügt sich mit den großen Massen, mit dem, was am ersten und stärksten ins Auge fällt, mit Vernachläßigung der feinsten und weniger stark auffallenden Züge. Das erste ist der scharfe Blick, ein seltenes, aber wichtiges Talent.

Platner, als philosophischer Arzt, leitet die Würkungen der Aufmerksamkeit größtentheils aus der Bewegung der Lebensgeister und des Nervensaftes ab. Aus lebhafter Bewegung des Bluts und der Lebensgeister, entsteht lebhafte Aufmerksamkeit. Aus einem Mangel, oder aus gehemmter freier Bewegung derselben, die Trägheit derselben. Erschöpfung der Lebensgeister durch starke Muskelbewegung, Convulsionen, heftige Paroxismen, anhaltendes Nachdenken — großer und häufiger Verlust des Bluts und anderer Feuchtigkeiten. Alles, was die Lebensgeister vom Gehirnmark ableitet, Verdauung, Krämpfe, Schmerzen in allen vom Kopfe entlegenen Theilen. Verhinderung der Bewegung der Lebensgeister im Gehirn, Ohnmacht, Betäubung, Druck des Gehirnmarks von Anhäufung und Ausdehnung des Bluts im Gehirn; wie im Schlaf, bei gewissen Kopfschmerzen, nach hitzigen Getränken, bei Ueberladung des Magens ꝛc. sind Ursachen, welche die Aufmerksamkeit schwächen, oder gar unterdrücken. Ordentliche Aufmerksamkeit ist eine Folge einer ordentlichen, aber langsamen und schwachen Bewegung der Lebensgeister. Woraus sodann folgt, daß Dinge, welche die Aufmerksamkeit reizen sollen, etwas an sich haben müssen, dadurch die Lebensgeister stark in Bewegung gesetzt werden können. Dahin gehört alles, was starke äußere Empfin-

dungen verursacht, was angenehm, schön ist, und Vergnügen erweckt, alles Neue und Unerwartete. Aber auch unangenehme und schmerzhafte Empfindungen können auch Reize der Aufmerksamkeit werden *).

Bonnet erklärt die Aufmerksamkeit für eine gewisse Ausübung der Bewegungskraft der Seele über die Fibern ihres Gehirns **). Er beruft sich dabei auf die Erfahrung. Wir müßten, um etwas anzuschauen, das Empfindungswerkzeug gegen das Object gleichsam ausspannen. Es ermüdete oft das Auge bei anhaltender Aufmerksamkeit im Anschauen eines Objects, und diese Ermüdung könne bis zum Schmerz steigen, dieser aber liege blos in dem Empfindungswerkzeuge. Für eine Erklärung der Aufmerksamkeit, kann dieses wohl nicht gelten, gleichwohl finde ich nirgends, daß er sich besser oder anders darüber erklärt hatte. Was er Seite 37 sagt, ist gleichfalls von der Art: „Die Begierde, nach der Fortsetzung des Besserbefindens und die Würkung dieser Begierde ist die Aufmerksamkeit." Sie wäre offenbar zu weitläuftig. Wir wollen es also nur für einen Satz halten, daß die Aufmerksamkeit jeder Zeit mit einer solchen Bewegung der Fibern verknüpft sey. Aber in der Folge setzt er noch hinzu, daß die Seele ihre Aufmerksamkeit nur solchen Empfindungen widme, die ihr am meisten gefallen. Dies ist gegen die Erfahrung. Denn allerdings können auch unangenehme und schmerzhafte Empfindungen, wie Platner richtig bemerkte, die Aufmerksamkeit reizen. Die Mechanik der Aufmerksamkeit ist nun folgende. Der Nervensaft, sag Bonnet, vertheilt sich unter den Fibern in gewissem Ver-

*) Ernst Platners Anthropologie, I. Th. S. 69 — 83.

**) Karl Bonnet analytischer Versuch über die Seelenkräfte. S. 104. 106. ff.

Verhältnisse gegen die Summe der Würkungen, welche sie vollführen müssen. Das Maaß des Nervensaftes hat seine gewisse Bestimmung. Er kann also nicht gewissen Fibern in größerem Maaße zufließen, ohne daß die übrigen Fibern, von dem, was sie zu gleicher Zeit davon hätten bekommen können, einen Abzug hätten leiden sollen. Die animalischen Geister fließen also von den benachbarten Fibern, nach denen zu, auf welche sich die Aufmerksamkeit erstreckt. Allein ich glaube, dies macht die Sache selbst dunkler, als sie vorher war. Wir kennen die Natur der Nerven, Fibern, des Nervensaftes und der Lebensgeister zu wenig, und weniger noch als die Würkungen der Aufmerksamkeit, als daß wir sie zu einer Hypothese tauglich finden sollten, diese Würkungen zu erklären. Deutlicher und wahrscheinlicher war das, was Platner davon sagte, obgleich, wie dies der Fall bei jeder Hypothese ist, noch vieles zu erklären übrig blieb. Vergl. Tiedemann über den Menschen, I. Th. 69. II. Th. Uebrigens verdient über diese Lehre nachgelesen zu werden, Meiners Psycholog. Versuche, von Irwing über den Menschen. Steeb über den Menschen, Th. II. §. 91. S. 675. Das, was Helvetius, in dem Discours sur l'Esprit über die Aufmerksamkeit gesagt hat, ist sehr unbefriedigend und zum Theil nicht wahr. Er will nicht zugeben, daß der Unterschied der Menschen, in Ansehung der Aufmerksamkeit vom Körper- oder Gliederbaue herrühre, und leidet denselben lediglich von dem Vergnügen ab, welches sie bei einer Sache finden, oder nicht finden. Beides ist nur halb wahr. Das erste wird Niemand behaupten, nämlich, daß der Unterschied der Aufmerksamkeit allein vom Körper abhange. Das andere, weil auch die unangenehmen Empfindungen Aufmerksamkeit hervorbringen können. S. Discours III. Ch. IV.

In Ansehung der Gegenstände, kann die Aufmerksamkeit theils auf unsere Person, unsern äußern und innern

innern Zustand, theils auf andere Menschen, oder auch andere Gegenstände gerichtet seyn. Die Aufmerksamkeit auf unsere Person heißt Selbstbeobachtung, Wahrnehmung seiner Selbst.

Wenn wir oben mit andern Schriftstellern behauptet, daß die Neuheit einer Sache ein Reiz der Aufmerksamkeit sey, so ließe sich dagegen ein scheinbarer Einwurf machen. Wie schwer wird es jungen Leuten nicht fremde und noch mehr todte Sprachen zu erlernen? Eben, weil sie dieselben lernen sollen, sind sie ihnen noch unbekannt und also neu. Angehende Studierende auf Universitäten finden in den Wissenschaften alles neu; aber wie schwer wird es ihnen, auf abstracte Dinge ihre Aufmerksamkeit nur eine Stunde zu richten, man sieht sie gar bald gähnen und zuletzt einschlummern, wenn der Lehrer es nicht wohl versteht ihre Aufmerksamkeit zu erhalten. Viele bringen das erstemal kaum mehr davon, als die Kunstsprache. Ich antworte, man muß einen Unterschied machen, unter Neuheit, und dem, was gänzlich unbekannt und fremd ist. Alle Neuheit setzt einige Vorbegriffe, einige Bekanntschaft mit der Sache, oder mit der Wissenschaft voraus, darinne es neu ist. Denn sonst könnte man gar nicht wissen, ob es neu oder alt wäre, wenn man nicht schon wüßte, was da gewesen und bekannt ist. Das gänzlich unbekannte aber ist Mangel aller Kenntniß, oder vollkommene Unwissenheit. Der Einwurf verwechselt aber beides mit einander. Die Erweiterung der Grenzen einer Wissenschaft ist etwas Neues, aber nur für den, der mit der Wissenschaft bekannt ist, für Andere nicht. Der Anblick eines fremden Thieres ist Etwas Neues; aber eben deswegen, weil uns schon andere Thiere bekannt sind, an deren Begriffe sich nun dieser neue Begriff, als Erweiterung anschließt und um einen Schritt weiter bringt. Im Grunde ist es eigentlich diese Erweiterung unserer Erkenntniß, was wir

neu nennen, wozu der Gegenstand die Hand bietet. Die Entdeckung eines neuen Planeten reizt die Aufmerksamkeit aller Astronomen, wegen ihrer bisherigen Bekanntschaft mit Astronomie. Der gemeine Mann hingegen, der sich nie darum bekümmert hat, ob es Planeten giebt, was ein Planet ist u. s. w. findet hierinne nichts weiter, als daß man ihm sagt, es wäre was Neues. Es ist daher sehr wahr, daß alle Aufmerksamkeit einige Vorbegriffe und Vorerkenntnisse voraussetzt und je größer die Anzahl derselben ist, desto mehr Erleichterung wird sie darinne finden. Darum hilft sich einer in einer Sprache oder Kunst, oder Wissenschaft von sich selbst weiter fort, wenn er gute Anfangsgründe gelegt hat, dieses erleichtert ihm die Aufmerksamkeit aufs Künftige. Darum würde ein geistlicher Redner wenig Aufmerksamkeit bei dem größten Theil seiner Zuhörer finden, wenn er seinen Text nach der niedern und höhern Critik, mit allem Aufwand der Gelehrsamkeit und Sprachkenntniß erklären wollte. Sobald er gemeinnützlich Wahrheiten allgemein verständlich vorträgt, so verkündiget allgemeine Stille die allgemeine Aufmerksamkeit.

Aufnahme-Vertrag.

Nat. Recht.

Ankömmlinge, welche noch keinen Grund und Boden in einem Lande besitzen, können sowohl mit dem Staate, als mit den besondern Eigenthümern des Bodens, auf dem sie sich ansiedeln, einen Vertrag schließen, den man den Aufnahmevertrag (pactum receptionis) nennen könnte. S. Hufeland Naturrecht, S. 214.

Aufrichtigkeit.

Moral.

Die Geneigtheit überall die Wahrheit zu sagen, wo Wahrheit Pflicht ist, heißt Aufrichtigkeit. Dadurch unterscheidet sie sich von unüberlegter Offenherzigkeit und Plauderhaftigkeit. Wahrheit ist zwar ein allgemeines, aber kein unbedingtes Gut, und die Pflicht überall nichts als Wahrheit zu sagen, kann durch höhere Pflichten eingeschränkt werden. Wir müssen, um allen Zweideutigkeiten vorzubeugen, die innere Aufrichtigkeit von der äußern unterscheiden, obgleich das Wort mehrentheils in der letztern Bedeutung genommen wird. Die innere Aufrichtigkeit ist die redliche Gesinnung, nach welcher ein Mensch sich die durchgängige Sittlichkeit zum alleinigen Zweck und zum Gegenstande seines Bestrebens und seiner Wünsche macht. Diese ist eine allgemeine und unbedingte Pflicht. Sie fordert einmal in Hinsicht seiner eigenen Person ein wahres Geständniß, das er sich selbst ablegt, von seinen sittlich guten und fehlerhaften Eigenschaften. Er gesteht sich selbst, wo er gefehlt, wo er als ein Thor, als ein Eigennütziger, als ein Ehrgeitziger, Neidischer oder Wollüstiger gehandelt hat, und in welche Verschuldung er dadurch gerathen ist, er läßt die Vernunft über die Reinigkeit oder Unreinigkeit seiner Zwecke unpartheiisch urtheilen, und beugt die Eigenliebe unter das Gesetz derselben. Darum sagt man auch, ein solcher sey aufrichtig gegen sich selbst. Am sichtbarsten wird diese Aufrichtigkeit bei dem Selbstgeständniß eigener Mängel und Fehler bemerkt. Die Eigenliebe macht die mehresten Menschen geneigt, die Unreinigkeiten ihrer Zwecke und überhaupt ihre Fehler sich selbst zu verbergen; und wenn dieselben zu offenbar sind, als daß sie gänzlich abgeläugnet werden könnten, so wissen sie durch tausend Sophistereien, dieselben zu bemänteln, um ihrer Eigenliebe nicht wehe zu thun. Sie hintergehen sich selbst, dadurch,

daß

daß sie es nicht aufrichtig mit sich meinen. Zweitens, in Hinsicht anderer Menschen fordert die innere Aufrichtigkeit eine Gesinnung, der Wohlfahrt Anderer nicht nur nicht Abbruch zu thun, sondern sie ihnen zu gönnen, uns darüber zu erfreuen, und den Wunsch, so viel an uns ist, dazu beizutragen. In wie fern sie noch immer in solchen Gesinnungen besteht, und noch nicht in Handlungen ausgebrochen ist, wird sie mit Recht innerliche Aufrichtigkeit, oder überhaupt Redlichkeit der Gesinnung genannt. Dieselbe untersagt allen niedrigen Eigennutz, daher entstehenden Neid und Mißgunst. Sie untersagt alle Anschläge zum Schaden des Andern, und wenn ein Dritter sie gefaßt hätte, sie zu billigen. Sie fordert, alle Gelegenheit zu benutzen, Andern zu ihren erlaubten sittlichen Zwecken hülfreiche Hand zu leisten. Darum vertrauen wir uns einem solchen so gern an, glauben bei ihm aufgehoben zu seyn, und rechnen uns den Argwohn zu einem Verbrechen an. Kurz, sie ist die Bereitwilligkeit, die Ansprüche Anderer gelten zu lassen, und anzuerkennen, ohne durch die Eingebungen des Eigennutzes daran gehindert zu werden. Die äußerliche Aufrichtigkeit, im allgemeinsten Verstande, ist der Ausdruck jener innerlichen Aufrichtigkeit in Worten, Reden und Schweigen, Mienen, Stellung und Bewegungen unserer Glieder u. s. w. Sie setzt die innere voraus, und ohne dieselbe ist unser äußerliches Verhalten, es sehe auch noch so ehrlich aus, bloßer Eigennutz. Da die innere Aufrichtigkeit in der Bereitwilligkeit besteht die Ansprüche Anderer anzuerkennen und gelten zu lassen, diese Ansprüche aber auch hauptsächlich auf Wahrheit gehen; so entsteht daher der Begriff der Aufrichtigkeit in engerer Bedeutung, daß sie besteht in der Geneigtheit und Fertigkeit Andern die Wahrheit zu sagen, wenn nicht etwa eine höhere Pflicht, welche der andere ebenfalls aner-

kennen muß, zum Gegentheil auffordert. Hieraus folgt die Wahrheit folgender Sätze:

1) Wenn dadurch, daß der Andere das weiß, was ich weiß, ein offenbares Uebel verhütet werden kann; so bin ich verbunden, ihm die Wahrheit, oder das was ich weiß, zu offenbaren. Denn der Mensch ist verbunden in jedem Augenblick alles mögliche Böse zu verhindern. Würde er das unterlassen, so würde er die Ursache in sich gründen, daß das Böse würklich wird. Dieses findet statt, auch wenn der Andere mich nicht darum befragt. Darum muß es nach der Vernunft allgemein gebilliget werden, daß wir Andere warnen, auf ihrer Huth zu seyn.

2) Wenn der Andere, wegen irgend eines nothwendigen moralischen Zwecks die Wahrheit wissen muß, so bin ich verbunden, ihm die Wahrheit zu sagen, wenn keine höhere Pflicht entgegen steht.

3) Wenn die Obrigkeit die Wahrheit fordert, bin ich verbunden, sie zu sagen.

4) Sollte aber dadurch, daß ich dem Andern sage, was ich weiß, eine Pflicht verletzet werden; oder

5) Der Andere weder das, was ich weiß, zu wissen verlangt, noch dasselbe zu einem erlaubten und nothwendigen Zwecke zu wissen nöthig hat, so ist Schweigen Pflicht. Dadurch aber sage ich noch keine Unwahrheit.

6) Sollte der Andere die Wahrheit gar mißbrauchen wollen, als ein Mittel zu einem unerlaubten Zweck; oder

7) Wenn es dem Andern weder etwas hilft, noch schadet, er mag das wissen, was ich weiß, oder nicht, und ich dadurch, das ich es ihm sage, leicht Andern schädlich werden könnte, so ist das Schweigen

gen Pflicht. Denn es muß in diesen Fällen nach der Vernunft im Allgemeinen gebilliget werden.

Ueberhaupt gebietet die Aufrichtigkeit immer solche Gesinnungen gegen den Nebenmenschen zu hegen, wobei seine Wohlfahrt gänzlich gesichert ist. Die Klugheit muß aber diese Gesinnungen leiten. Die kluge Aufrichtigkeit gebietet da überall zu reden, wo die Wohlfahrt des Nächsten, nach unserer besten Einsicht das Reden erfordert; auch dasjenige, und zu dem, oder demjenigen, und auf die Art, und mit dem Maaß von Freimüthigkeit zu reden, was, und wie man es für das Beste des Andern nöthig findet. Im Gegentheil gebietet sie Zurückhaltung oder gänzliches Schweigen, wo seine Wohlfahrt, durch unser Reden, es sey zu ihm selbst, oder zu Andern von ihm, wahrhaftig leiden würde.

Die hiemit verwandten und zum Theil entgegengesetzten Begriffe, Ehrlichkeit, Redlichkeit, Wahrhaftigkeit, Zurückhaltung, Verschwiegenheit, Plauderhaftigkeit, Indiscretion und Lügen, siehe am gehörigen Orte.

Aufriß.

Bürgerliche Baukunst.

Man unterscheidet in der Baukunst Grundriß und Aufriß. Dieser ist ein Riß des Gebäudes, darinn eine Seite also vorgestellt wird, wie sie sich dem Auge darstellt; man sieht darinne die Zahl und Höhe der Geschosse, die Breite und Höhe der Thüren, die Brusthöhen der Fenster, die Breiten und Höhen der Fenster, das Dach mit seinem Gesimse, die Feuermauern über dem Dach, die äußerlichen Zierrathen des Gebäudes u. s. w. S. Sturms mathem. Werke. Vignola Civil-Bauk. Goldmanns Bauk.

Aufsicht, aufsehende Gewalt.

Staatsrecht.

Das Recht der Aufsicht (jus inspectionis, oder die aufsehende Gewalt potestas inspectoria) ist ein Majestätsrecht, welches sich auf die Art, wie die Staatsgewalt würkt, bezieht. Man erklärt dieselbe durch das Recht, Nachrichten einzuziehen, sowohl von den Thatsachen, welche die Würksamkeit zum Zweck des Staats nöthig machen, oder von den Gefahren der Sicherheit, als auch von allem, was als Mittel zum Zweck gebraucht werden kann; ihm entspricht die Pflicht der Unterthanen, alles dazu gehörige bekannt zu machen, die aber nicht eher als unerlaßlich angesehn werden kann, bis es der Staat fordert. Dem Oberherrn kömmt das Recht zu, alle Kräfte des Staats auf das vollkommenste zur Sicherheit, als dem Zweck des Staats, zu vereinigen. Hierzu ist das Recht der aufsehenden Gewalt das Mittel, ohne dessen Anwendung jener nicht ausgeführt werden kann. Es gilt dasselbe gegen alle Unterthanen. Nothwendiger Weise wird es nicht durch Zwang ausgeübt. Jedoch ist diese Beurtheilung dem Oberherrn überlassen. Wird dieses Recht mit Zwang ausgeübt, so daß die Unterthanen wider ihren Willen, Entdeckungen machen müssen; so heißt es das Recht der Oberaufsicht (jus supremae inspectionis.) Der Grad der Genauigkeit in der Aufsicht ist nach der Möglichkeit des Schadens, der bei der Unterlassung der Vorkehrungen entstehen könnte, abzumessen; die Aufsicht über Gesellschaften darf daher z. B. genauer seyn, als über einzelne Menschen; weil jene mehr schaden können. Es darf aber dasselbe nie anders als zum Zweck des Staats gebraucht werden; also nie, wenn von der Vorenthaltung gewisser Kenntnisse keine Gefahr zu befürchten ist. Auch darf dabei kein Recht gekränkt werden, dessen sich der Berechtige

nicht

nicht verlustig gemacht hat. S. Hufelands Lehrsätze des Nat. Rechts.

Aufklärung.

Log. u. Moral.

Was Dunkelheit, Finsterniß und Nacht für das Auge ist, das ist Irrthum, Aberglaube und Vorurtheil für den Verstand. Die Abwesenheit des Lichtes in der Finsterniß, hindert uns die äußerlichen Gegenstände vermittelst des Auges wahrzunehmen, und dieselben von einander zu unterscheiden. Irrthümer, Vorurtheile und Aberglauben, hindern uns richtige Urtheile, sowohl theoretische, als praktische über die Gegenstände unserer Erkenntniß zu fällen. Sie müssen also wohl das Gegentheil von Aufklärung seyn. Und so, wie es anfängt zu tagen, bis zum hellen Mittag heran, unsere Ansichten der Dinge immer deutlicher und unterscheidbarer werden, so bringt das Licht der Aufklärung auch hellere Einsichten des Verstandes und richtigere Urtheile hervor. Man wird also wenigstens die Ablegung und möglichste Entfernung der Irrthümer, Vorurtheile und des Aberglaubens negative Aufklärung nennen können, ob sie gleich nur allererst Anfang, nur Dämmerung ist. Die Gegenstände der Aufklärung sind, Wahrheit, Sittlichkeit und Klugheit. Letztere können ohne die erste nicht seyn. Da nun der Verstand das Vermögen der Begriffe und die Vernunft das Vermögen der Schlüsse genannt wird, so wird der Umfang wahrer, richtiger und deutlicher Begriffe, verbunden mit gesunden und richtigen Urtheilen und Schlüssen über die Natur, über die Verhältnisse, Zusammenhang und Bestimmung der Dinge, Aufklärung von Seiten des Kopfs oder Verstandes genannt werden müssen. Wir sehen vor der Hand noch nicht darauf, woher ihm diese Kenntnisse gekommen seyn mögen

mögen, genug daß man nach dem Sprachgebrauch, einen solchen den Dummköpfen und abergläubischen Menschen entgegensetzt. Diese Art der Aufklärung bezieht sich aufs bloße Wissen. Aber die Quantität des Wissens macht es noch nicht aus. Der bloße Polyhistor, kann bei aller Vielwisserei, noch immer sehr unaufgeklärt seyn, wie dies auch mehrentheils, aus ganz begreiflichen Ursachen, der Fall ist. Der sogenannte gelehrte Mann, wenn ihm das Formale des Wissens mangelt, ist nicht gleich der aufgeklärte Mann; obgleich auf der andern Seite, bei dem Mangel aller nöthigen Kenntnisse, in einem leeren Gehirn, auch keine Aufklärung möglich ist. Ferner müssen verworrene, oder gar unrichtige und falsche Begriffe, nothwendig schiefe einseitige, halbwahre, oder ganz falsche Urtheile, womit sofort falsche Handlungsmaximen, wenn jene praktisch werden, zusammenhangen, veranlassen. Daher sind freilich richtige, deutliche und bestimmte Begriffe das erste, wofür Aufklärung zu sorgen hat. Diesen Mangel können witzige Einfälle oder Spöttereien nicht ersetzen. Es giebt Menschen, welche zwar jenen Abgang dadurch zu ersetzen vermeinen, daß sie nicht allein über Wahrheit spotten, sondern auch über Aberglauben und Schwärmerei ihren Witz gleich stark ausschütten, und solche werden auch wohl von dem gemeinen Haufen für aufgeklärter gehalten, da sie doch nichts weniger sind. Denn Aufklärung bezieht sich nicht sowohl auf Witz und Einbildungskraft, als vielmehr auf den Verstand. Die Klarheit und Deutlichkeit einer Erkenntniß ist ein charakteristisches Merkmal der Aufklärung. Denn jemehr der Verstand an einer Sache unterscheidet, dieselbe von allen Seiten, unter allen ihren Verhältnissen und mannichfaltigen Verbindungen betrachtet hat, desto mehr wird dem Irrthum der Weg versperrt, und für treffende Beurtheilung die Bahn gebrochen. Das zweite wesentliche Stück der Aufklärung

sind

sind richtige und wohlgeprüfte Urtheile und Grundsätze, welche der Urtheilskraft zu einer Regel dienen, vorkommende Fälle zu beurtheilen. Da nun aber dergleichen Urtheile und Grundsätze durch die analytische Klarheit der Begriffe allein nicht ausgemittelt werden können; indem dieselbe nur analytische Sätze geben kann, und die Erfahrung darzu die Hand bieten muß: so ist hauptsächlich richtiger Beobachtungsgeist nöthig, um in einzelnen Fällen jene Regeln und Grundsätze in den Faktis leicht lebhaft und klar zu sehen. Die Ausbildung dieses Beobachtungsgeistes ist daher ein wesentliches Stück der Aufklärung. Und da derselbe theils theoretisch, theils praktisch ist, so wollen wir jene die systematische, und diese die empirische Aufklärung nennen. Die erstere ist das Eigenthum systematischer Köpfe; weil sie in der Fertigkeit und Leichtigkeit besteht, Theorien zu bauen und die einzelnen Fälle auf Grundsätze zurück zu führen. Die andere zeigt sich in der Ausführung und Anwendung der Grundsätze in den Geschäften und wird durch häufige Erfahrung erlangt. Sie ist ein Eigenthum der Geschäftsmänner, und dienet zur glücklichen Realisirung und Ausführung der Entwürfe des theoretischen Beobachtungsgeistes. Es giebt Menschen, welche wenig Unterricht und noch weniger Lectür gehabt haben, und doch verhältnißmäßig mehr Aufklärung beweisen, als andere. Sie haben diesen Mangel durch häufigen Umgang mit Menschen von mancherlei Art, durch Reisen, durch häufige Erfahrungen, durch günstige und ungünstige Ereignisse in ihrem Leben, durch den Umgang mit Großen und niedrigen Menschen u. s. w. ersetzt. Durch die häufig vorkommenden Fälle, durch die bloße Erziehung, die ihnen die große und kleine Welt gab, haben sich nach und nach auf eine mechanische und empirische Art gewisse Handlungsmaximen bei ihnen gebildet, welchen sie, weil sie dieselb so oft bestätiget gefunden haben, ohne weitere Unter-

chung im vorkommenden Fall folgen und in der Ausführung oft glücklicher sind, als andere, welche blos die Region ihres theoretischen Beobachtungsgeistes ausgebildet haben; man sagt von ihnen, daß sie zu allem seyen zu gebrauchen, sich in alles leicht finden könnten. Dahin gehören diejenigen, die in einer gewissen Lebensart, wie man zu sagen pflegt, von unten auf gedient haben, sie mögen im Cabinet, oder im Felde grau geworden seyn, praktische Oekonomen und Kaufleute. Sie beweisen in ihrem Fache mehr praktische, obwohl nur empirische Aufklärung, als jene, welche die Staatskunst, Oekonomie oder Kaufmannswissenschaft vom Catheder lehren.

Der dritte Punkt betrifft die Aufklärung der Vernunft. Dieselbe ist entweder theoretisch, oder praktisch. Die Aufklärung der theoretischen Vernunft besteht in der Uebersicht des systematischen Zusammenhangs einer Wahrheit, oder Wissenschaft. Denn das Geschäfte der Vernunft ist, Einheit in unsere Kenntnisse zu bringen. Dieses ist, dem Rhapsodischen, auf geradewohl Zusammengerafften und Fragmentarischen in dem Erkenntniß entgegengesetzt, und geschieht durch eine fortgesetzte Schlußkette von dem Bedingten zu dem Unbedingten. Die Aufklärung der praktischen Vernunft ist, Uebersicht des Zusammenhanges aller Zwecke, mit dem höchsten Zweck der Vernunft, der sittlichen Veredlung. Dieses zusammen genommen, vollendet den Umfang der Aufklärung des Kopfs oder des menschlichen Erkenntnißvermögens. Ein solcher kann sich die Frage beantworten: Was kann ich wissen? Diese Erkenntnisse aber sind entweder solche, die jedem vernünftigen Menschen, als solchen, vermöge seiner allgemeinen Menschenbestimmung zu wissen nöthig sind, oder solche, die nur die bestimmte Art seiner Menschenexistenz erheischet, solche, die ihm der Zweck seines besondern Standes, Amtes, seiner Lebens

bensweise und Berufsgeschäfte anweiset. Und da versteht es sich von selbst, daß hier nur von den erstern die Rede ist. Denn gleichen Grad der Aufklärung in allen und jeden Gegenständen des menschlichen Wissens zu fordern, ist eine unstatthafte Prätension.

Wir haben bis jetzt die Frage noch zurückgelassen: Woher einem Menschen diese Aufklärung gekommen ist? Entweder hat er sie durch Ueberlieferung, durch Unterricht, kurz von außen her erlangt; oder durch sich selbst sich dieselben erworben und zuwege gebracht. Bei der erstern hat er sich mehr leidend, bei der andern aber mehr thätig verhalten. Man könnte jene die passive diese die active Aufklärung nennen. Es ist nicht zu läugnen, daß, nach der Erfahrung, der größte Theil der aufgeklärten Menschen von der ersten Art sind, und was den Anfang der Aufklärung betrift, sind sie es Alle. Die edelste Rede erwartet ihre Vervollkommnung und die Reife ihrer Frucht, zum Theil von Außen, von der Natur sowohl, als von der Hand der Kunst. Das erste Zeitalter des menschlichen Verstandes ist das sammelnde. Er beschäftiget sich hier vorzüglich mit Sammlung der Materialien und des Stoffs zum Denken, bis er in dem entscheidenden Zeitalter dem Verstande und der Vernunft diesen Stoff zu verarbeiten und anzuordnen übergiebt. Ob wir nun gleich unser ganzes Leben hindurch nie auslernen, und bei den Fortschritten der Wissenschaften immer ein Tag den andern lehrt; so giebt es doch Menschen, die niemals thätige Hand an die Bearbeitung ihrer Kenntnisse legen. Sie sind zufrieden, wenn sie das wissen, was Andere Aufgeklärte gesagt haben, und sagen es nach, und so wie ein neues System zur Mode wird, geben sie das alte auf und hängen sich an das neue an; sie können es auch verstehen, es Andern erklären — und doch ist es nur fremdes Gut, das nicht auf ihrem Grund und Boden gewachsen, sondern höchstens

stens nur dahin verpflanzt worden ist. Unaufgeklärt sind diese Menschen nicht, sie benutzen wenigstens die Früchte fremden Nachdenkens. In Gesellschaften sammlen sie die gesunden Urtheile Anderer sorgfältig auf, und warten auf Gelegenheit, dieselben wieder so an den Mann zu bringen, als wenn sie Erfinder davon wären. Aber ihre Aufklärung ist von passiver Beschaffenheit; sie holen, gleich den Raubbienen fremdes Honig, und füllen damit ihre Zellen.

Die active Aufklärung ist das Eigenthum der Selbstdenker. Dahin gehören nicht nur die Bahnbrecher in Künsten und Wissenschaften, die Erfinder neuer Systeme u. s. w., sondern auch Nicht — Schriftsteller, (die es aber seyn könnten, wenn sie wollten) aber solche, die mit sich selbst zu Stande gekommen sind, und durch eigenes Nachdenken, durch sorgfältige Revision ihres ganzen Gedankensystems sich selbst ein feststehendes System, auf richtige Grundsätze und Handlungsmaximen erbauet haben. Sie verdienen diesen Namen, wegen eigener, thätiger Anstrengung ihres Geistes, bei der Untersuchung und Prüfung dessen, was für sie Ueberzeugung hat, besonders in Sachen, die jedem Vernünftigen wichtig seyn müssen, und nahe an unser Selbst angrenzen. Das Eigenthümliche, was ihnen hier allein angehört, ist die eigene Ueberzeugung, die sie sich durch langes anhaltendes Nachdenken erworben haben. Denn fremde Ueberzeugung konnte ihnen nichts nützen, wenn dieselbe sie nicht befriedigte. Sie müssen zwar die Fortschritte und Erweiterungen in Künsten und Wissenschaften benutzen, aber nicht unbedingt und ungeprüft. Nur dann erst nehmen sie fremde Einsichten dankbar in ihr eigenes Gedankensystem auf, wenn sie die Probe für sie ausgehalten haben. Auf der obersten Stufe der Aufklärung stehen nun freilich jene vielumfassenden Genies, welche von der Natur zu Erfindung neuer und wahrer

wahrer Systeme in allen Arten der Wissenschaften berufen sind, dergleichen aber ein Jahrhundert immer nur einige wenige hervorbringt. Die Wissenschaften und Künste, welche oft halbe Jahrhunderte ruheten und gleichsam mit wenigen unmerklichen Oscillationen nur immer einerlei Barometerstand hielten, schienen auf sie zu warten, um einen neuen Schwung zu erhalten. Eben wegen ihrer Seltenheit ist der Anhang sehr begreiflich, den sie sich oft ohne Vorsatz verschaffen. Die Passiv-Köpfe, welche andere für sich denken lassen, und deren Sache das Selbstdenken nicht ist, machen doch immer den größten Haufen aus, und sind immer die ersten die sich anhängen, um sich von jenen mit in die Ewigkeit schleppen zu lassen. Daher dürfen jene nur sprechen und diese gehorchen. Mehr Ehre machen ihnen die Spätbekehrten, welche mit einem vernünftigen Mißtrauen Jahre lang ihr System studierten und nicht eher, als bei voller Ueberzeugung huldigten. Da sie der Welt die Fackel vortragen, so verdienen sie, wegen ihrer Superiorität, im vorzüglichen Verstande den Namen der Geister.

Der zweite Hauptpunct betrift die Aufklärung in Sachen der Sittlichkeit, oder die sittliche Aufklärung. Die zweite Frage die sich ein Mensch beantworten muß, ist diese: Was soll ich thun? Die Beantwortung dieser Frage giebt die Sittenlehre. Allein, in wiefern dieses blos die Prinzipien der Sittlichkeit betrift, gehört es noch immer zum Wissen, als Gegenstand des Verstandes oder des Erkenntnißvermögens. Es würde sehr gut um die Menschen stehn, wenn das bloße Wissen dessen, was recht und gut ist, sie auch gleich zu bessern Menschen machte. Aber so lehrt leider! die Erfahrung das Gegentheil. Die Aufgeklärtesten von Seiten des Kopfs, sind oft die Unaufgeklärtesten von Seiten des Herzens. Sie wissen Andern die strengste

Moral

Moral zu predigen, wovon sie aber selbst in ihren Handlungen nicht den geringsten Gebrauch machen. Sittliche Aufklärung besteht in der herrschenden Gesinnung, die Triebe des Eigennutzes und der Sinnlichkeit, den Geboten der moralischen Gesetze zu unterwerfen. Das, was recht und gut ist zu thun, aus gebesserten Antrieben seiner Natur, nähmlich aus Ehrfurcht gegen das Gesetz d. i. auf eine moralische Weise. Je größer die Fertigkeit bei einem Menschen ist, dem Eigennutz und der Sinnlichkeit zum Vortheil der Sittlichkeit, Abbruch zu thun, eine desto höhere Stufe der sittlichen Aufklärung hat derselbe erreicht. Die griechischen Weltweisen setzten den Hauptzweck aller Wissenschaften in der Sittlichkeit. Alles Andere war um derselben willen da, und stund mit derselben in näherer oder entfernterer Verbindung. Und sie hatten hierinne vollkommen recht. Diejenigen unserer heutigen Weisen, welche die sittliche Veredlung des Menschen für seine höchste Bestimmung halten, stimmen mit ihnen vollkommen überein. Aber wie kommt es, daß gleichwohl die mehresten Menschen, die Tugenden des Kopfs, daß wir sie einstweilen so nennen, jenen des Herzens vorziehen, daß sie Aufklärung des Verstandes höher schätzen, als Aufklärung des Herzens? Ein großer Schriftsteller zu heißen, ist in ihren Augen mehr werth, als ein sittlichguter und gebesserter Mensch zu seyn. Die Beantwortung dieser Frage ist leicht. Ich glaube die Ursache in den falschen Eigebungen des Eigennutzes und des Stolzes zu finden. Sie halten dafür, den Ruhm großer Einsichten und Gelehrsamkeit besitzen, heiße vortrefflicher seyn als Andere. Da nun die Sittlichkeit gebietet, auf alle selbstsüchtige und eigennützige Antriebe bei Ausübung der Tugend Verzicht zu thun, so finden sie bei der letztern ihre Neigung weniger befriediget, als bei der ersten. Die bescheidene und stille Tugend thut Gutes ohne Geräusch.

räusch. Dies aber verträgt sich nicht mit ihrem Ehrgeiz, der ihnen gebietet zu glänzen. Hiernächst ist es viel leichter zu sagen, was der Mensch thun soll, als es selbst zu thun, weil das letzte, theils mit Aufopferung und Verzichtleistung auf alle Antriebe der Sinnlichkeit verbunden ist, theils gute Handlungen, welche alle Eigenschaften der Sittlichkeit an sich tragen, für keinen Preiß bezahlt werden können und dürfen.

Diese Art der Aufklärung sollte es nun seyn, welche man meint, wenn man von der Aufklärung eines Jahrhunderts oder nur Jahrzehntes spricht; wie groß nähmlich der Unterschied der Sittlichkeit zwischen dem jetzigen und vorhergehenden Jahrhundert sey. Denn dieses ist und bleibt doch allemal der letzte Endzweck der Menschheit. Da nun aber die reine und wahre Sittlichkeit eine verborgene Tügend ist, so daß der Mensch nur von sich selbst wissen kann, aus was für Antrieben er gehandelt hat; solches aber von Andern nicht wissen kann; so kann freilich die Polhöhe der Sittlichkeit nur nach der Quantität oder Legalität der Handlungen bemessen werden. Die Fruchtbarkeit eines Jahrhunderts an Schriften, besonders moralischen, mag vielleicht von den Fortschritten des Verstandes zeugen, keinesweges aber von den Fortschritten ächter Sittlichkeit.

Das dritte betrift endlich die politische Aufklärung, deren Gegenstand die Klugheit ist. Ich verstehe aber unter politischer Aufklärung die Fertigkeit eines Menschen, seine erlaubten und gebotenen Zwecke durch geschickte Mittel auszuführen. Die grösste Tugend bleibt ohne Klugheit verborgen. Die Sittlichkeit verlangt daher eine weise und kluge Ausführung ihrer Zwecke, wo nicht unbedingt, doch bedingter Weise. Nähmlich wenn es nur daran gelegen ist, unser und Anderer Beßtes, unter sittlichen Einschränkungen zu befördern. Ein gewisses Maas von Verstandskräften, verbunden mit Men-

schen-

schenkenntniß und Geschmeidigkeit und Gewandtheit des Charackters sind die Hülfsmittel dazu. Bei dem Mangel der beiden ersten Stücke, werden wir uns oft in der Wahl derjenigen Personen täuschen, durch welche wir unsere Zwecke auszuführen gedenken, und bei dem Mangel des letztern, werden wir nicht geschickt seyn, die Hindernisse in der Ausführung unserer Zwecke zu umgehen und sie zu Mitteln umzuschaffen, unsere Absichten zu erreichen. Die Klugheit allein, abgesehn von der Sittlichkeit, verlangt zwar nicht, die Thoren und unweisen Menschen auf der Stelle klug und weise zu machen; es würde dieses Mittel viel zu langsam würken, und wir würden oft den schicklichsten Augenblick und die günstigste Gelegenheit versäumen, wenn wir alle vermittelnde Personen erst bilden wollten, nicht zu gedenken, daß dergleichen Versuch oft unsern eigenen Zwecken zuwider, ja gänzlich ohnmöglich seyn würde, welches ein Dichter besser in Versen gesagt hat:

Vergebens bleicht man einen Mohren,
Vergebens lehrt man einen Thoren,
Der Mohr bleibt schwarz, der Thor bleibt dumm.

Dies ist sein Privilegium.

Unterdessen fordert man doch billig, daß die politische Aufklärung, die sittliche zur Grundlage haben müsse; weil sie sonst in Arglist ausarten kann, welches eine Geschicklichkeit ist, unerlaubte Zwecke durch Vertheilung geschickter Mittel auszuführen. Sie würde ein Haupt- oder Capitalschlüssel seyn, der alle Schlösser schließt.

Man theilt ferner die Aufklärung der Qualität nach ein, in wahre und falsche, und der Quantität nach in vollständige und unvollständige, und untersucht

tersucht dabei die Frage: Ob Aufklärung schädlich oder nützlich sey.

Wahre Aufklärung wird bestimmt durch wahre und richtige Erkenntnisse von der Natur, von dem Zusammenhange, Verhältnissen der Dinge, nebst ihren Absichten und Bestimmungen, besonders der moralischen, verbunden mit richtigen Grundsätzen und Handlungsmaximen. Das Gegentheil ist falsche Aufklärung. Im Grunde ist letztere gar keine, oder vielmehr Mangel an Aufklärung; denn sie faßt das Gegentheil der Wahrheit, mithin Irrthum. Irrthum aber ist Verhinderung der Aufklärung. Unterdessen überreden sich doch Menschen von falscher Aufklärung, daß sie aufgeklärt wären. Daher wird das Wort in Hinsicht dieses Selbstbetrugs verstanden. Daß nun wahre Aufklärung niemals und in keinerlei Rücksicht schädlich seyn könne, erhellet daraus: Erstlich für das Subject selbst, das sie besitzt. Da ist es positive Bestimmung, Realität des Verstandes, wodurch dasselbe seiner Bestimmung sich nähert, als welche in seiner Veredlung besteht. Er erfüllt die Absichten der Natur und des Schöpfers. Wahre Aufklärung lehrt den Menschen sittlich denken und sittlich handeln. Dieses erleichtert ihm die Vollbringung seiner Pflichten gegen Religion und Gott, gegen sich selbst, gegen seine Mitbürger und gegen den Staat. So wenig wahre Religion schädlich ist, so wenig kann wahre Aufklärung je schädlich werden. Diejenigen, welche ohne Unterschied die Aufklärung und mit ihr Philosophie als ihre Quelle haben verdächtig machen wollen, haben entweder selbst Mangel daran gehabt, oder sind ihrer schlimmen Sache sich bewußt gewesen, daß sie das Licht gescheuet haben, oder haben gefürchtet, die Menschen würden sich nicht mehr an dem Gängelbande des Aberglaubens leiten, und wie Schlachtvieh umherführen lassen, wenn man ihnen die Rechte der Menschheit lehrte. So müs-

sen

sen sie Gott selbst anklagen, aus dessen geheiligter Religion das hellste Licht der Aufklärung zuerst hervorgegangen ist. Indessen liegt etwas Wahres in ihren Beschwerden, wenn man nur nicht alles durcheinanderwirft, und bedenket, daß das Reinste, das Heiligste unter Menschenhänden unrein und profan werden kann, aber ohne seine Schuld. Nähmlich, es giebt gewisse Kenntnisse, gewisse Ideen, die nicht Jeder tragen kann. Es sind gereifte Früchte großer Geister, für gleich große Seelen. Diese können, wenn sie von gemeinen Seelen aufgeraft, ergriffen und übelverstanden werden, schädliche Folgen fürs Einzelne und fürs Ganze haben. Daran ist aber Aufklärung an sich nicht Schuld, sondern der Mißbrauch, welchen man mit der Mittheilung macht. Die Masse solcher Kenntnisse sollte sich freilich nur in einer gelehrten Sprache in den Köpfen der Gelehrten so lange herumtreiben, bis das Jahrhundert reif genug ist, sie zu verdauen und Empfänglichkeit genug hat, daß sie in Umlauf gebracht werden können. Bei Ungelehrten macht es ein falsches Licht, und giebt nicht einmal halbe Aufklärung, raubt ihnen ihre Zufriedenheit und Ruhe, ohne etwas Besseres dafür zu geben. Dieser Mißbrauch sollte verhütet werden.

ignauum, fucus, pecus a praesepibus arcent.

Virg.

Falsche Aufklärung, wenn wir es doch einmal so nennen sollen, ist ein Chaos, halbwahrer oder ganz falscher paradoxer Meinungen, unzusammenhängender, auf geradewohl zusammengeraster Urtheile und sophistischer Schlüsse. Sie leihet die Maske einer größern Erleuchtung dadurch, daß sie Deismum, Naturalismum oder Freigeisterei affectirt und weniger aufgeklärten Menschen Sand in die Augen streuet. Sie raisonnirt und deraisonnirt über Dinge die sie nicht versteht, als wenn

sie

sie sie verstünde, das alles nicht etwa aus Liebe zur Wahrheit, sondern entweder mit witzigen Einfällen, nach ihrem Dafürhalten Staat zu machen, oder sich die Miene größerer Einsicht zu geben. Diese ist nicht die Tochter ächter Philosophie, sondern eine Mißgeburt eines ungebildeten Kopfs. Die Quelle derselben ist eine unverdaute Lektüre paradoxer Schriften, deren Verfasser sich einbilden, das heiße Genie haben, wenn man Paradoxa sagt, und seinen Witz auf Kosten der Wahrheit und Tugend verschwendet. Wer sieht nicht, daß diese Art der sogenannten Aufklärung von den schlimmsten Folgen seyn muß?

Unter der vollständigen Aufklärung verstehe ich keinesweges, daß ein Mensch in allen Arten des Wissens gleich große Erkenntnisse haben solle; dies wäre wohl eine ganz unstatthafte Forderung. Sondern 1) daß alle Talente verhältnißmäßig ausgebildet, und 2) daß die Erkenntnisse in einem gewissen Fache oder einer bestimmten Wissenschaft zweckmäßig, vollständig, zusammenhängend und gründlich sind. In dem Sprachgebrauch wollen dieses die Worte ausdrücken, ein ganzer Philosoph, ein ganzer Theolog, Arzt u. s. w., d. i. ein solcher, der alle Tendenzen erreicht hat. So mannichfaltig die Talente eines Menschen sind, so sind auch seine Tendenzen. Allein es sind nicht alle von gleicher Erheblichkeit, in Hinsicht eines gewissen Zwecks. Ein Mensch, der seine Einbildungskraft stärker cultivirt als seinen Verstand, verfehlt die zweckmäßige Proportion. Die niedern Seelenkräfte dürfen zwar nicht vernachlässiget werden; jedoch darf ihre Cultur nicht zum Nachtheil der höhern geschehen. Allzugroße Einbildungskraft, bei einem schwachen Verstande, kann die Quelle vieler Vorurtheile und vieler abergläubischen Meinungen werden. Sie entzieht sich der Herrschaft der weniger cultivirten Vernunft, und läßt Schein statt Wahrheit gel-

ten. Eben so nachtheilig ist es, wenn bei der Bildung alle Sorge auf die Anbauung des Verstandes und der Vernunft verwendet, aber die sittliche Ausbildung des Herzens verabsäumet wird. Betrachten wir die Masse der Kenntnisse, welche zur vollständigen Aufklärung eines Menschen, als Menschen, ohne Hinsicht auf seinen bestimmten Posten und Lebensweise nothwendig sind; so werden wir sagen müssen, eine Seele, die in dem Besitz ihrer selbst ist, die persönliche Eigenschaften mehr, als alle andere Betrachtungen gelten läßt; weise, muthig und standhaft ist: sich nur auf das verläßt, was in ihrer Gewalt ist; die es beständig vor Augen hat, daß wir Glieder der Gesellschaft, daß wir Werkzeuge in der Hand Gottes zum Beßten ihrer Geschöpfe sind; und daß, wenn wir schlechte Glieder der menschlichen Gesellschaft, oder unwillige Werkzeuge in der Hand Gottes sind, wir unserer Natur im höchsten Grad entgegenarbeiten und unsere Posten verlassen, eine solche ist im Besitz einer zweckmäßigen und vollständigen Aufklärung, als Mensch. Sie ist recht frei — sie ist in Absicht ihrer guten persöhnlichen Eigenschaften von keinem Dinge, als nur von Gott abhängig. Wie glücklich wären die Staaten, wenn der größte Theil ihrer Glieder aus solchen Menschen bestünden! Die Gesetze würden beobachtet werden, nicht aus Furcht der Strafe; sondern aus Antrieb ihrer bessern Natur. Religion würde als das Heiligste in Ehren gehalten, und Fürsten gefürchtet, geehrt, aber auch geliebt werden. Man gestehe es doch, daß wahre, zweckmäßige und vollständige Aufklärung niemals schädlich seyn kann!

Ich habe für meinen Zweck zu viel über diese Sache gesprochen, und entsinne mich über eben dieselbe Materie einen vortreflichen Aufsatz in der allgem. Litteratur-Zeitung, Nr. 265. S. 651. vom Jahr 1801. gelesen zu haben, wovon ich aber hier keinen Gebrauch machen kann,

kann, und deswegen den Leser ersuche, das Mangelhafte dieses Artikels durch jene gelehrte Abhandlung zu ergänzen.

Auge.

Anthropologie, Physic u. Optik.

Das Auge besteht aus verschiedenen Häuten und Feuchtigkeiten. Die erste Haut gleichet einem durchsichtigen Horn, und wird daher die Hornhaut (Cornea) genannt. Mit ihr ist an dem hintern Theile des Auges eine andere zähe Haut (Sclerotica) verknüpft, welche die harte Haut genannt wird. Unter der Hornhaut ist eine farbige Haut (Uvea) diese hat in der Mitte ein zirkelrundes Loch (Pupilla) welches man den Stern nennet. Mit der farbigen Haut ist eine schwarze (Choroides) verknüpft, welche an der harten anliegt. Endlich über der schwarzen ist hinten an dem Auge ein zartes netzförmiges Häutchen (Retina) welches wie ein Netz zusammenfällt, wenn man es absondert, hingegen sich wie ein leinenes Tuch ausspannet, wenn es innerhalb dem Wasser bewegt wird. Den hintersten und größten Theil des Auges füllet die gläserne Feuchtigkeit (Humor vitreus) aus. Mitten in dem Auge unter dem Stern liegt die crystallene Feuchtigkeit (Humor crystallinus) die einem erhabenen geschliffenen Glase ähnlich ist. Endlich den Raum, zwischen der crystallenen Feuchtigkeit und der Hornhaut erfüllet eine wäßrige Feuchtigkeit (Humor aqueus) die bald herausfließet, wenn die Hornhaut verletzt wird. Durch die crystallene Feuchtigkeit werden die Lichtstrahlen, welche aus einem Punkt fließen, und in das Auge fahren, zusammengebracht*). Hinter den Augensäften gehet auf der Netzhaut die Vereinigung der Strahlen vor sich. Aus der Sammlung der-

*) Man hat dreierlei Hypotheſen oder Erklärungsarten, wie die Lichtſtrahlen ſich bis zum Auge fortpflanzen. Die Carte-

ſelben entſteht ein heller Punkt, der das Bild von dem Gegenſtande iſt, von dem die Lichtſtralen ausgiengen. Eine Sache wird alſo von uns geſehen, nachdem das Bild beſchaffen iſt, welches ſie im Grunde des Auges abmahlet. Iſt daſſelbe deutlich, ſo ſehen wir die Sache deutlich; iſt es in Bewegung, ſo ſehen wir die Sache in Bewegung. Jemehr Licht von einem Körper ins Auge fällt, deſto heller ſieht der Körper aus. Soll eine Sache in der Ferne deutlich geſehen werden, ſo muß die cryſtallene Feuchtigkeit der Netzhaut näher ſeyn, als wenn eine Sache in der Nähe deutlich ſoll geſehen werden. Soll ein Auge ſowohl in der Nähe als in der Ferne deutlich ſehen, ſo muß in demſelben die cryſtallene Feuchtigkeit ihre Entfernung von der Netzhaut entfernen können. Wer Dinge in der Ferne deut-

teſianiſche, die Neutoniſche und Euleriſche. S. Euleri opuscula varii argumenti p. 169. seqq. Carteſius und Neuton erklären es aus der Reflexion der Lichtſtrahlen von den Körpern. Was aber jene Thiere betrift, von welchen man ſagt, daß ſie des Nachts ſehen, z. B. die Katzen, ſo ſagt Cartes, das Licht gienge aus ihren Augen auf die Objecte. (S. Cartes. Dioptric. p. 52.) Andere ſagen: es bleibe in der Atmoſphäre immer noch ſo viel vom Sonnenſtrahlenſchimmer, wiewohl ſchwach zurück, daß nach Beſchaffenheit der Augenſtructur die Objecte erſcheinen könnten. Euler erklärte es ſo: Die Lichtſtrahlen, welche auf die Theilchen der Körper in der Oberfläche auffallen, ſetzen dieſe Theilchen in Bewegung, und ertheilen denſelben einen Reitz, daß ſie anfangen zu zittern, und in dem Aether oder durchſichtigen Medio gewiſſe Schläge oder Stöße hervorbringen, und dadurch radios visuos bilden, die bis zum Auge ſich fortpflanzen. Die Theilchen in der Oberfläche ſind geſpannten Saiten ähnlich, und haben ſchon von Natur ihre gewiſſe Diſpoſition eine zitternde Bewegung hervorzubringen, welches auch würklich erfolgt, ſobald ſie durch ähnliche Bewegungen gereizt werden. S. Euleri Op. var. argum. p. 257. §. CXV.

deutlich sehen kann, heißt ein Presbyta. Wer die Dinge in der Nähe aber nicht in der Ferne deutlich sehen kann, heißt ein Myops. Der Fehler der Kurzsichtigkeit besteht darinne, daß die Strahlen zu früh zusammenstoßen, ehe sie das netzförmige Häutchen berühren: um dieses zu verändern, sind die hohlgeschliffenen Gläser geschickt, die, da sie die Stralen zerstreuen, dadurch hindern, daß sie nicht zu früh zusammenstoßen können. Die Ursache der Weitsichtigkeit ist in dem zu setzen, daß der Vereinigungspunkt der Strahlen zu weit hinter die Netzhaut fällt. Man verkürze also den Abstand dieses Vereinigungspunkts durch erhaben geschliffene Gläser, so wird diesem Auge besser zu Hülfe gekommen seyn. Der Winkel, welcher entsteht, wenn man von dem äußersten Punkte einer Sache nach dem Mittelpunkte des Sterns im Auge eine gerade Linie zieht, heißt der optische Winkel. Die Größe desselben bestimmt die scheinbare Größe, in welcher wir eine Sache sehen. Folglich werden zwei Körper gleich groß erscheinen, wenn ihre Sehwinkel gleich groß sind.

Die Seele ist in Hinsicht ihres Auges, nichts mehr und nichts weniger, als was ihr Auge sie seyn läßt. Denn sie genießt die Gegenstände nicht unmittelbar; sondern nur die Veränderungen im Auge, welche vermittelst des Gegenstandes und der Lichtstrahlen im Grunde des Auges hervorgebracht werden. Wir nehmen zwar das, was wir an den Dingen sehn, für Eigenschaften derselben, und sagen z. B. das Gold ist gelb. Genau gesprochen sollten wir aber nur sagen: Die Veränderung unseres Auges bei dem Anblick des Goldes ist eine solche, welche in der Sprache das Wort, gelb, ausdrückt. Denn das Auge benachrichtiget uns von weiter gar nichts, als von dem, wie es durch das Licht ist afficirt worden. Durch das Auge gehen nur folgende Vorstellungen in die Seele. Die Vorstellung von Ausdeh-

dehnung, von Figur, von scheinbarer Größe, Bewegung, Farbe und Entfernung. (S. jedes unter besondern Artickeln.) Es verdient noch von den Vorstellungen, die wir durchs Auge erhalten, bemerkt zu werden, daß sie unter allen Vorstellungen der übrigen Sinne, die kläresten und deutlichsten sind, und auch am leichtesten wieder erneuert werden können. Die Ursach davon ist schwer zu entdecken. Wollte man sagen, die physische Ursach ist diese, weil das Auge oder Gesicht näher an die Seele grenzt, und die Gesichtsanschauungen mehr geistiger Natur sind als die übrigen z. B. des Geruchs und Geschmacks, oder, weil die übrigen sinnlichen Vorstellungen keine Bilder sind, keine Figur und Gestalt haben; — oder, weil die Gesichtsnerven feiner sind, als jene des Geruchs und Geschmacks ꝛc *). Oder wie Home sagt: weil dergleichen Empfindungen ihren Sitz äußerlich in den sinnlichen Werkzeugen zu haben scheinen **): so schiebt das innere nur die Frage weiter hinaus und läßt das Ganze immer unerklärt.

Ausbildung.

Anthropologie u. Moral.

Dieses Wort ist von den bildenden Künsten entlehnt, wo die Hand des Bildners aus einem materiellen rohen Stoffe eine Figur hervorruft, und ihr alle die sinnlichen Schönheiten und Vollkommenheiten ertheilt, die sie ihrer Bestimmung gemäß haben soll, und welche sowohl die Kunst als die Natur des Stoffs zuläßt.

Man

*) Bonnet Analyse der Seelenkräfte. Search Licht der Natur.

**) Home Grundsätze der Critik. Einleitung.

Man hat es hernach auf den Menschen angewendet und dasselbe sowohl von Seiten seiner physischen, als moralischen Natur gebraucht. So sagt man: das Gesicht eines Kindes ist noch nicht ausgebildet, wenn das Ausdrucksvolle und Feste desselben noch nicht sichtbar ist. Das Gesicht des Erwachsenen aber hat alles erreicht, was in ihm lag und aus ihm werden konnte. Eben so spricht man von Ausbildung des Geschmacks, des Verstandes, des Witzes und der Einbildungskraft. In der physischen Welt giebt es Ausbildungen, welche die Natur allein besorgt, z. B das Wachsthum, das Grünen und Fruchttragen der Pflanzen. Es giebt aber auch solche, die sowohl von der Natur als von der Kunst herrühren; z. B. bei der Schöngartenkunst, beim Ackerbau u. s. w. Die plastische Hand der Natur giebt die Stoffe, und versieht dieselben mit Keimen, Kräften, Anlagen und Tendenzen. Was sie hiervon allein ausbildet, das besorgt sie, durch unwandelbare Gesetze, unter deren Aufsicht sie die Gegenstände ihrer Ausbildung giebt, wo sie zwar langsam, aber unabläßig daran arbeitet. So besorgt sie das Reifen der Weintraube mitten im Winter, damit im Sommer die Hitze der Sonne alles das vorbereitet antrift, woran sie ihre Function vollenden kann. Wo aber die Kunst zugleich mit Hand anlegt, da kann sie zwar die Keime und Anlagen nicht geben, aber sie will entweder der Natur voreilen, und das, was sie in die Gegenstände der Ausbildung schöpferisch gelegt hat, frühzeitiger zur Vollkommenheit und Reife bringen, als es nach dem sonst langsamen Gange der Natur geschehen seyn würde; oder sie will veredlen. In der moralischen Welt, wohin der Mensch gehört, sind die Gegenstände der Ausbildung, Anlagen, die Talente, Fähigkeiten und Kräfte des Menschen. Seine Bestimmung hienieden ist seine sittliche Veredlung. (S. Bestimmung.) welche in nichts anders besteht,

als in sittlicher Stärke, oder welches eins ist, in einer Erhöhung der Menschenkraft, den ihr größtmöglichsten Grad der Sittlichkeit zu erreichen. Die Natur gab ihm hierzu die nöthigen Kräfte, aber nur in der Anlage. Die Fertigkeit sollte er sich erwerben. Und hierzu ist Ausbildung das Mittel. Wir werden also sagen müssen: Ausbildung, und zwar moralische, deren Zweck ein sittlicher ist, ist der Inbegriff aller Veranstaltungen, welche zum Behuf menschlicher Krafterhöhung in Hinsicht seiner sittlichen Veredlung getroffen werden. In Hinsicht des letztern Zwecks, nähmlich der Sittlichkeit, ist sie ein bloßes Mittel. Sie kann aber in anderer Hinsicht auch Zweck seyn, in wie fern der Mensch dieselbe durch seine Bemühung zu erreichen trachtet. Es erhellet zugleich hieraus nicht nur die Pflicht, sondern auch die Befugniß des Menschen zu seiner Ausbildung. Denn seine Veredlung ist höchster Zweck. Er muß also auch eine Befugniß haben, jene Mittel anzuwenden, ohne welche dieser Zweck nicht möglich ist. Und da seine Bestimmung d. i. seine sittliche Veredlung ins Unendliche geht, so wird es auch kein non plus ultra, oder kein Ende seiner Ausbildung geben, wo er sagen könnte, er habe alle seine Tendenzen im höchsten Grade erreicht. Die Gegenstände der Ausbildung sind theils die Kräfte des Körpers, theils die Anlagen und Kräfte des Geistes. Jene ist die physische; dies die geistige Ausbildung. Bei der letztern kommt 1) die Ausbildung der niedern Seelenkräfte in Betrachtung, welche die ästhetische; theils 2) Der höhern Erkenntnißkräfte, welche die logische, und 3) der wollenden Kraft, welche im eigentlichen Verstande die moralische genannt werden kann. Ohne die logische ist die moralische unvollkommen. Denn wenn es wahr ist, daß der Mensch so handelt, wie er denkt, so wird man ihn erst müssen besser denken lehren, damit er besser handele.

Ist er mit Irrthümern, Vorurtheilen und Aberglauben angefüllt, so werden sich diese bald zu Willensbestimmungen umschaffen, und ihren practischen Einfluß auf seine Handlungen zeigen. Folglich verhält sich die logische Ausbildung zur sittlichen, wie Mittel zum Zweck. Der Quantität nach ist dieselbe entweder total, wenn sie sich auf alle Kräfte der Seele erstreckt, wo gleichsam keine Region unausgebildet geblieben ist; oder nur partial, wenn zwar einige, aber nicht alle Talente ausgebildet sind. Der Qualität nach, entweder vollkommen oder unvollkommen. Der Relation nach; zweckmäßig oder nicht. Menschen, welche mehr Fleiß auf die Ausbildung der Einbildungskraft, als des Verstandes verwenden, vernachlässigen den Verstand gänzlich, er gleicht einer Wüstenei und Einöde. Darum urtheilen sie auch in Sachen des Verstandes, wie stehend gebliebene Kinder.

Ausdehnung.

Mathem. und critische Philosophie.

Ausdehnung als Gesichtsidee betrachtet, entsteht folgender Maaßen. Von jedem Puncte in der Oberfläche der Körper, werden die Lichtstrahlen, die auf dieselben fallen, zurückgeworfen. (S. die Anmerkung des vorhergehenden Artickels, Auge.) Dieselben vereinigen sich im Auge. Mithin müssen auch einige von den äußersten Enden derselben ausgehn, und so auf der Netzhaut in einem gewissen Abstande von einander erscheinen, doch so, daß von dem einen Ende bis zu dem andern eben so viele mittlere Punkte sich befinden, als von wie vielen Punkten in der Oberfläche des Objects die Lichtstrahlen ausgiengen, durch welche die Punkte der Aussenseiten von dem einen Ende bis zu dem andern ununterbrochen mit einander verbunden werden. Die

Wahr-

Wahrnehmung dieses Abstandes der Außenpunkte, welche durch andere Zwischenpunkte, von einem Ende zum andern verbunden sind, giebt eine Idee, für welche das Wort Ausdehnung gehört.

In der Mathematik wird durch Ausdehnung weiter nichts gedacht, als daß verschiedene Dinge außer einander und unmittelbar bei einander sind. Theilbar seyn, eine Figur und Größe haben, sind Merkmale der Ausdehnung. Eben so ist in der Physik Ausdehnung ein Hauptmerkmal der Körper, weil man von dem, daß ein Körper ein ausgedehntes Wesen ist, auf seine Theilbarkeit, Figur und Größe schließen kann. Für den Meßkünstler ist Ausdehnung alles; aber in der Physik ist Ausdehnung der Körper noch nicht alles, der Physiker legt außer der Ausdehnung den Körpern auch noch eine Kraft bei.

Im weitläuftigsten Verstande ist Ausdehnung die Vorstellung eines Ganzen, vermittelst seiner continuirlichen Theile. Nach Kant ist es eine einfache Vorstellung, die sich weder in Merkmale auflösen, noch von der Vorstellung irgend eines äußerlichen Gegenstandes absondern läßt, also kein Begriff, wodurch der Verstand etwas denkt, sondern Form der äußern Sinnlichkeit. Mit Empfindung verbunden, ist das Ausgedehnte Materie, ein Körper, äußere Erscheinung, erfüllter Raum. Ohne diese; leerer, absoluter Raum. Ausgedehnte Wesen giebt es also nur für den Menschen, sofern er sinnlich anschaut; oder wir können nur von ausgedehnten Wesen reden, in wiefern wir mit diesen menschlichen Organen von den äußern Gegenständen afficirt werden. Gehen wir von diesen subjectiven Bedingungen ab, so bedeutet die Vorstellung des Ausgedehnten gar nichts mehr *). Descartes hielt die Ausdehnung für

*) Crit. d. r. Vern. S. 26. Schmid Crit. 185.

für Grundeigenschaft der Materie. Denn, sagt er, was wir empfinden, kommt von Außen, und wir können nicht machen, daß wir mehr diese, als eine andere Sache empfinden. Sollte nun Gott es machen, daß uns die Materie als ausgedehnt erscheine, ohne daß die Ausdehnung eine Grundeigenschaft derselben wäre so müßten wir dies als Täuschung ansehn, welches nicht seyn kann. Folglich muß die Ausdehnung in den Dingen selbst eine Grundeigenschaft seyn *). Auch Locke behauptet, daß die Ausdehnung vom Körper unzertrennlich sey, jedoch will er sie nicht für eins mit dem Körper halten **). Nach Leibnitz und Wolf ist sie ein verworrener Schein einfacher außereinander befindlicher Substanzen ***). Und eben so nach Cochius (über die Analogie unter der Ausdehnung und Dauer in Hißmanns Magazin, B. IV. 153. ff. und Platner, (Aphorismen, §. 1. 903. Ob Ausdehnung Grundeigenschaft der Körper sey? siehe im Artikel Eigenschaft.

Ausführlichkeit eines Begriffs.

Logic.

Wir haben oben in dem Artikel, adäquat, von der Ausführlichkeit der Begriffe geredet. Sie bestund in der fortgesetzten Zergliederung aller Merkmale einer gegebenen Definition, und war in sofern von wesentlichem

*) Princip. Philos. p. II. §. 1. Vergleiche Bayle Dict. Art. Pyrrho, nebst seiner Sophisterey im Art. Spinoza daß Spinoza die Ausdehnung mit der Substanz Gottes für Eins gehalten. Ingleichen den Art. Zeno.

**) De Int. hum. p. 1. 25.

***) Wolf Psych. Rat. §. 103.

chem logischen Nutzen, als man sich den Gegenstand zur möglichsten Klarheit und Deutlichkeit bringt. Hier wollen wir nur noch die einzige Bemerkung hinzufügen, daß es bei analytischen Definitionen dem allen ohngeachtet noch immer zweifelhaft bleibt, ob sie vollständig sind. Denn bei empirischen Begriffen kann man niemals sicher seyn, ob man unter dem Worte, das denselben Gegenstand bezeichnet, nicht einmal mehr, das anderemal weniger Merkmale desselben denke. Man bedient sich gewisser Merkmale nur so lange, als sie zum Unterscheiden hinreichen. Neue Bemerkungen aber, können einige wegnehmen, einige zusetzen. Der Begriff steht also niemals zwischen sichern Grenzen. Man sollte daher eine solche Erklärung nicht Definition, sondern nur Explication nennen *).

Auslegung.

Logic u. Nat. Recht.

Auslegen heißt, den dunkeln Sinn einer Rede klar und verständlich machen. Folglich setzt alle Auslegung einen solchen dunkeln Sinn der Worte voraus. Was für sich klar und deutlich ist, bedarf keiner Auslegung. Wenn der Verstand einer Rede mit den Gedanken des Urhebers, und mit dem Endzweck desselben übereinstimmt, wird er der wahre oder richtige genannt; wenn solche Vorstellungen gleich mit der Sache selbst, die sie betreffen, nicht übereinstimmen sollten. Folglich ist die hermeneutische Wahrheit mit der historischen, dogmatischen und moralischen nicht zu verwechseln. Daher man auch von der einen Art derselben nicht auf die andere schließen kann. Glaubt der Ausleger den wahren Sinn eines Schriftstellers entdeckt zu haben, so ist seine Pflicht seine Auslegung zu beweisen. Denn ein Ausleger ist nicht

*) Crit. d. r. V. 728.

nicht Verfasser derjenigen Schrift, welche er auslegt; wäre dies, so wäre die Auslegung authentisch. Er kann daher von Niemanden fordern, daß er ihm auf sein Wort glaube, und muß also Gründe für seine Auslegung anführen. Ein solcher Beweiß setzt folgenden Schluß voraus: Alles was mit den hermeneutischen Umständen wohl übereinstimmt, ist wahr, oder wird vermuthet, daß es der wahre Sinn eines Schriftstellers sey. Diese, oder jene Auslegung stimmt mit den hermeneutischen Umständen wohl überein. Also ist sie wahr, oder wird vermuthet, daß es der wahre Sinn des Schriftstellers sey. Der Obersatz dieses Schlusses ist ein Gesetz, wornach sich der Verstand im Urtheilen der Wahrscheinlichkeit richten muß. Denn mehr als den höchstmöglichen Grad von Wahrscheinlichkeit kann man von einem Ausleger nicht verlangen. Und welche andere Gründe sollte er wohl, außer den hermeneutischen Umständen haben, seine Auslegung zu beweisen, da nach der Voraussetzung, die authentische Auslegung des Verfassers fehlt; da man doch voraussetzen muß, daß ein Schriftsteller natürlicher Weise die Absicht gehabt haben muß, daß er will verstanden werden? Auf den Untersatz kommt es an. Hier sind die hermeneutischen Umstände die Data, welche uns veranlassen, diese oder jene bestimmte Auslegung für wahr zu halten. Diese aber sind theils innere, theils äußere. Jene sind solche, die in der Schrift selbst zu suchen sind, Worte, Redensarten, Zweck, und der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden und Nachfolgenden. Zu diesen gehören die Zeit, in welcher der Verfasser gelebt hat, seine Studien, Lebensart, Charakter, Religion, Nation, Secte u. s. w. Stimmen alle diese Data mit der gegebenen Auslegung überein, so giebt dies die höchste Vermuthung, welche der Gewißheit nahe kommt, daß der Verfasser, diesen Sinn mit den Worten hat verbinden können, und auch

hat

hat verbinden wollen. Und mehr, kann von einem Ausleger nicht gefordert werden. Wenn ein Ausleger solche Vorstellungen mit der Rede eines Andern verknüpft, zu welchen er in den Ausdrücken derselben, und in dem Zweck des Redenden hinreichenden Grund findet: so leitet er den Verstand aus der Rede her. Verbindet er aber Vorstellungen damit, die er dadurch nicht bestimmt; so bringt er einen willkührlichen Verstand in des Andern Rede Ob nun gleich der willkührliche, oder hineingetragene Verstand zufälliger Weise richtig seyn kann; so ist er doch in so weit nicht erweißlich, als er durch hermeneutische Gründe nicht bestätiget werden kann. Die Vorstellungen, welche zunächst und allein durch die Worte einer Rede, dem Zweck des Redenden gemäß, erweckt werden, machen den unmittelbaren Verstand aus, welcher auch der Wortverstand, oder der buchstäbliche genannt wird. Hier behalten die Worte ihre gewöhnliche, eigenthümliche Bedeutung entweder; oder nicht Jenes ist der eigentliche, der Verstand des Buchstabens; dies der uneigentliche, figürliche. Zu dem letztern gehört zweierlei. Einmal eine doppelte Bedeutung, oder daß die Worte nebst der ersten Vorstellung, die damit verbunden zu seyn pflegt, mit einer andern verknüpft werden; welche aber mit der ersten in einem begreiflichen Verhältniß stehen muß, um dadurch erweckt oder hervorgebracht zu werden. Solche Verhältnisse aber sind von vierfacher Art, und bestehn 1) in einer Aehnlichkeit, so die metaphorische Bedeutung ausmacht; 2) In einem Zusammenhange, der entweder nothwendig ist, als der Ursachen und Würkungen und Folgen, Eigenschaft und Wesen; oder zufällig vermittelst der Umstände des Orts und der Zeit, so die Metonymie genannt wird. 3) In einer Verknüpfung des engern und weitern Begriffs, woraus die synecdochische Bedeutung entsteht; und 4) in einem Gegen-

satz,

satz, so die Ironie ausmacht. Zweitens eine Bestimmung der uneigentlichen Bedeutung durch den Zweck des Redenden. Die durch den eingeführten Sprachgebrauch und Sprachregeln bestimmte Bedeutung der Worte, werden die gemeine oder gewöhnliche Bedeutung genannt; die davon abgehn und von jemanden willkührlich angenommen werden, heißen die besondern und ungewöhnlichen. Da nun Jedermann verbunden ist, in seinen Reden die gewöhnliche Bedeutung der Worte aufs möglichste beizubehalten, oder dieselben nicht ohne erhebliche Ursachen in ungewöhnlicher Bedeutung zu gebrauchen; 2) solche besondere und ungewöhnliche Bedeutungen genugsam merklich zu machen; welches entweder durch ausdrückliche Meldung derselben und beigefügte Erklärung geschehn kann, oder durch hinlänglichen Gebrauch solcher Worte in dergleichen Zusammenhange, daraus ihre ungewöhnliche Bedeutung leicht gemerkt werden kann; und sich der Beständigkeit und Uebereinstimmung mit sich selbst im Gebrauch der Worte zu befleißigen; so ist auch ein jeder Ausleger verbunden, 1) die gewöhnliche und gemeine Bedeutung der Worte so lange beizubehalten, bis er eine hinlängliche Bezeichnung einer besondern und ungewöhnlichen darthun kann; 2) außer dem gemeinen Gebrauche der Worte den besondern Gebrauch derselben bei einem jeden Schriftsteller zu beobachten; und 3) die Worte in mehreren Stellen einer Schrift so lange in einerlei Bedeutung anzunehmen, bis die Nothwendigkeit des Gegentheils erweißlich ist. Ein Mittel, die Bedeutung der Worte zu bestimmen, sind die Parallelstellen. Wenn nämlich verschiedene Stellen in solcher Uebereinstimmung und Verhältniß stehn, daß sie zur gegenseitigen Bestimmung ihres Verstandes gereichen, so werden sie Parallelstellen, das ist, übereinstimmige, oder Verhältnißstellen genannt. Diese sind von gedoppelter Art. Entweder zeigen sie die Bedeutung der Ausdrücke; oder

erklä-

erklären die vorgetragene Sache. Im ersten Fall enthalten sie theils ähnliche und verbundene Worte, theils Exempel. Im andern enthalten sie einerlei oder verbundene Begriffe und Aussprüche. Beide Arten sind in Absicht der Bücher, worinn sie angetroffen werden, entweder nähere oder entferntere. Jene sind solche, die in eben dem Buche oder in andern Schriften desselben Verfassers vorkommen; diese, so aus andern Schriftstellern hergenommen werden; auch in Absicht des Inhalts, der Schreibart und der Zeit, wenn sie geschrieben haben, mehr oder weniger von einander entfernt sind. Durch diese Hülfsmittel bringt ein Ausleger heraus, was die in einer auszulegenden Schrift vorkommenden Ausdrücke für eine Bedeutung haben können; daraus aber noch nicht geurtheilt werden kann, was sie unter mehrern möglichen jedesmal für eine würkliche Bedeutung haben müssen, als wozu die übrigen Verrichtungen eines Auslegers erfodert werden. Indessen muß 1) wo nur eine einzige Bedeutung gefunden werden kann, dieselbe so lange angenommen werden, bis die Nothwendigkeit des Gegentheils unleugbar wird; 2) diejenige Bedeutung unter mehreren, so aus den meisten Bestimmungsgründen am besten hergeleitet werden kann, als die wahrscheinlichste angenommen, auch nicht eher verlassen werden, bis stärkere und überwiegende Gründe des Gegentheils dargethan werden können. So lange ein Gebrauch dieser Hülfsmittel noch statt findet, darf man keine bloße Vermuthung, oder errathene Bedeutung annehmen.

Diese allgemeinen Gesetze der Auslegungskunst, wenden die Lehrer des Naturrechts unter einigen nähern Bestimmungen auf die Lehre von den Verträgen an. Sie theilen die Regeln der Auslegung in natürliche, und willkührliche. Natürlich sind folgende:

1) Man muß nach der gewöhnlichsten Bedeutung der Worte den Sinn bestimmen. Und die gewöhnliche Be-

Bedeutung muß oft nach den Gebrauch des Bewilligenden, oder auch nach der Zeit der Willenserklärung bestimmt werden.

2) Ist dies nicht entscheidend; so muß man auf den Grund, warum die Willenserklärung geschehen ist, auf die sonst erweißlichen Gesinnungen und Absichten des Bewilligenden bei der Willensbestimmung uud auf sein zunächst darauf folgendes Verhalten in Ansehung derselben Rücksicht nehmen.

Was die willkührlichen Auslegungsregeln betrifft, so hat man die allgemeine Voraussetzung zum Grunde gelegt: Man müsse annehmen, daß die wenigsten Rechte aufgegeben worden. Daraus fließen folgende besondere Regeln.

1) Von zwei übrigens gleichgegründeten Auslegungen geht diejenige vor, welche demjenigen günstig ist, der die Willenserklärung von sich gegeben hat. Fauorabilia sunt extendenda, odiosa restrigenda. Der Grund hievon liegt darinne, weil alsdann nur kein neues Recht anerkannt wird, nicht aber etwa ein altes genommen wird.

2) Die Auslegung geht vor, welche billiger und gemeinnütziger ist.

3) Rechte und Verbindlichkeiten, bei denen persönliche Eigenschaften und Verhältnisse, als die ursprünglichen Beweggründe sich vermuthen lassen, sind im zweifelhaften Falle auch für solche, die an der Person haften, nicht auf andere übergehen können, zu erklären.

4) Bei Verträgen sonst gleicher Partheien muß das Zweifelhafte so verstanden werden, daß beide Theile einander gleich bleiben *).

Auf-

*) S. Hufelands Naturrecht, S. 299. §. 623. S. 300. §. 624.

Auſſenwerke.

Kriegsbaukunſt.

Auſſenwerke (les Dehors) ſind alle Werke einer Feſtung, welche über den Graben des Hauptwalles hinausgelegt werden. Die Vollkommenheit derſelben erfordert 1) daß ſie von den Flanquen des Hauptwalls können vertheidiget; 2) daß ſie von dem Hauptwalle können eingeſchoſſen werden; 3) daß ſie niedriger, als der Hauptwall gebauet; 4) daß ſie gegen den Hauptwall offen; und 5) unterminirt werden können. Denn die Auſſenwerke ſollen dem Feinde den Angriff des Hauptgrabens und alſo auch des Hauptwalls beſchwerlich machen. Folglich muß man machen, daß der Feind die Auſſenwerke, wenn er ſolche mit Sturm erobert, nicht zum Nachtheil des Hauptwalls gebrauchen kann. Derowegen muß man ſolche von dem Hauptwalle vertheidigen, und nach Beſchaffenheit der Umſtände zerſtöhren können. Hieraus erhellet ferner, daß die Auſſenwerke, welche der Feind, nachdem er ſie erobert, zum Nachtheil der Hauptwerke gebrauchen kann, mit einem Graben, welcher in den Hauptgraben läuft, zu umziehen ſind. Aus dieſer Abſicht des Grabens, iſt es auch leicht zu begreifen, daß ſolche nicht breiter, als ſechs bis acht Ruthen gemacht werden. Wenn das Auſſenwerk aus gleich langen Faſen beſteht, die einen eingebogenen Winkel machen, und durch lange Bruſtwehre an den Graben gelegt werden, ſo wird ſolches eine Scheere, (Tenaille) genennt, und zwar eine einfache (simple Tenaille) wenn es nur zwei Faſen hat; eine doppelte Scheere (double Tenaille) wenn es mehr als zwei Faſen hat. Und dieſes heißt alsdann ein Schwalbenſchwanz oder Pfaffenmütze (Queu d'hironde oder Bonnet á Prêtre) wenn die Bruſtwehren, womit ſie an den Graben gehängt worden, unten näher bei einander ſind, als oben. Beſteht das Auſſenwerk nur aus Faſen, welche nicht gleich lang, ſo wird es

vor

vor die Seite eines Ravelins gelegt, und eine Brille Lunette genannt. Besteht ein Aussenwerk nicht allein aus Fasen, sondern auch aus Flanquen; so werden diese entweder mit Cortinen verknüpft, oder nicht. Ist dieses, so wird das Aussenwerk, nach dem Vauban ein halber Mond genannt. Besteht endlich das Aussenwerk aus Fasen, Flanquen und Cortinen, so sind entweder zwei halbe Bollwerke mit einer Cortine, oder es sind ein ganzes und zwei halbe Bollwerke mit Cortinen zusammengehängt. Ist jenes, so heißt es ein Hornwerk (Ouvrage à Corne) und wenn dieses, ein Kronwerk (Ouvrage á Couronne). Die Brustwehre, womit die äußersten Spitzen dieser Werke an das Hauptwerk gehängt werden, heißen die Flügel. Diese gehen entweder unmittelbar bis an den Hauptgraben, oder sie werden durch einen besondern Graben an den Hauptgraben gehangen. Wenn dieses, so wird es ein detachirtes Horn, und detachirtes Kronenwerk genannt.

Außer uns

Crit. Philos.

Empirisch außer uns heißt das, was im Raume angeschaut wird, oder die Existenz im Raume. Vermittelst der äußern Erfahrung sind wir uns der Würklichkeit der Körper, als äußerer Erscheinungen im Raume bewußt. Denn wir haben es mit keinen andern Gegenständen, als solchen, die zu einer möglichen Erfahrung gehören, zu thun. Da nun der Raum, sammt allen Erscheinungen, die er enthält, zu den Vorstellungen gehört, deren Verknüpfung nach Erfahrungsgesetzen objektive Wahrheit hat; so sind wir uns vermittelst der äußern Erfahrung auch der Würklichkeit der Körper, als äußerer Erscheinungen im Raume bewußt. Versteht man aber unter Körpern nicht Erscheinungen, sondern das

Ding an sich selbst, das den Erscheinungen zum Grunde liegt, so muß die Frage: Ob Körper, (als Erscheinungen des äußern Sinnes) außer meinen Gedanken, als Körper existiren, verneinet werden. Denn Dinge an sich, oder das was den Erscheinungen zum Grunde liegt, kann kein Gegenstand der Erfahrung seyn. S. Gegenstand, Idealismus.

Auswanderung.

Politik.

Daß die Auswanderung der Unterthanen einem Staate nachtheilig sey, braucht keines Beweises. Die Mittel, solche Auswanderungen zu verhüten sind, erstlich der Genuß bürgerlicher Freiheit, wo keiner sich einem Zwang in gleichgültigen Sachen ausgesetzt sieht, wo eine gute und gelinde Regierung sich keine gewaltsamen Eingriffe ins Privateigenthum herausnimmt, wo keine tumultuarischen Werbungen, keine partheische Justiz, keine übertriebene Abgaben statt finden u. s. w. Zweitens Toleranz und Religionsduldung. Drittens blühender Nahrungsstand. Viertens, Anstalten zum bequemen und angenehmen Leben der Menschen. Durch diese Mittel werden die Ursachen zum Auswandern der Unterthanen entfernt, und unter solchen Umständen wird es Niemanden einfallen, ein Land zu verlassen, wo es ihm so wohl geht, daß er es anders wo nicht besser erwarten kann. Die Liebe zum väterlichen Lande, zu seinen Freunden und Anverwandten, die Sitten, Gewohnheiten und das Clima desselben, sind natürliche Fesseln, nebst der Beschwerlichkeit der Auswanderung selbst, die ihn an sein einmal gewohntes Land binden, unter dessen Schutz und Einwürkung er sein Brod erwerben kann.

Nächst dem halten verschiedene Politiker zur Verhinderung des Auswanderns noch das Verbot, daß kein

Ein-

Einländer sein Vaterland soll verlassen dürfen, für rathsam, und man müsse deswegen die Veranlassung zum Auswandern auf alle Weise verhindern, keinem Fremden, sowohl Soldaten, als Colonisten Werbung verstatten, das Wandern der Handwerksbursche außer Landes verbieten, den Auszug der Unterthanen in großer Anzahl nicht dulden, und endlich bei solchen, die Vermögen haben, das Wegziehn durch einen ansehnlichen Abzug von dem Vermögen, auf welches der Staat seine mancherlei Rechte dadurch einbüßt, suchen zu erschweren. Andere schränken dieses nur auf diejenigen Unterthanen ein, welche ein öffentliches Amt haben, welche gezwungen werden könnten, im Lande zu wohnen. Allein dies versteht sich von selbst. Andere Unterthanen, sagen sie, sind Herr über ihre Person, und über ihre Güter, sie haben ihr Eigenthum nicht vom Landesherrn; können auch ihre Grundstücke nicht aus dem Lande schleppen. Mithin könne man den Bürger nicht mit Zwang festhalten; sondern man müsse sie lediglich durch das einzige Band ihres Willens und ihres Vortheils fesseln. Das Regiment der Ruhe, der Ordnung, der Sicherheit und Glückseligkeit sey das einzige Mittel die Auswanderung zu verhindern, wo keine überhäufte Mißbräuche, Erpressungen und Gewaltthätigkeiten die Begierde wegzugehen rege macht *).

Autodidactus

bedeutet dem Worte nach einen Selbstgelehrten, oder einen solchen, welcher ohne mündlichen Unterricht sich durch sich selbst eine gewisse Kenntniß oder Wissenschaft verschafft hat.

Auto-

*) Lamprechts Staatslehre, S. 234 — 237. Le-Trosne Lehrbegr. der Staatsordnung, S. 43. Anmerk.

Automaton

heißt eine Maschine, welche sich selbst zu bewegen scheint. So zeigte ein Künstler in Wien eine Maschine, wo eine Puppe in Gestalt eines kleinen Türken mit Jedem, der es versuchen wollte, Schach spielte, und jederzeit das Spiel gewann. Bei den Alten wurde darüber gestritten, ob die Thiere solche Automate wären. Die Peripatetiker läugneten es, und hielten es für ungereimt, sie so zu nennen. Sie beruften sich auf die Erfahrung. Der Jagdhund, sagten sie, sucht sich die kürzesten Wege aus, wenn er den Haasen verfolgt, und dieser betrügt jenen durch mancherlei Sprünge und Haaken, die er im Laufen schlägt. Die Raubthiere verrathen List und Verschlagenheit, wenn sie andern Thieren nachstellen. Der Fuchs stellt sich todt, wenn er in der Klemme ist, läßt sich von den Jäger auf die Schultern nehmen, und beißt ihn in die Lenden, wodurch er beweißt, daß er kein Automaton ist. Der Wolf tödtet oft ein Schaaf, und legt es auf die Schultern, indem er ein lebendiges vor sich her treibt, und dasselbe mit seinem Schwanze schlägt, daß es seine Schritte verdoppeln soll. Eben diese Thiere gehn künstlich zu Werke wenn sie auf die Jagd gehn, und dem Wildpret nachstellen. Da das Wild schneller und länger laufen kann, so stellen sie, in gewissen Entfernungen, mehrere andere aus, denen sie das Wild zutreiben. Diese empfangen dasselbe und verfolgen es mit frischen Kräften, bis es endlich vor Ermattung zu Boden fällt u. s. w. Die Carteſianer hingegen erklärten alles dieses aus dem bloßen Instinct der Thiere. So wenig der Weinstock davon versteht, warum er sich mit seinen Ranken um den Ulmbaum schlängelt, damit dieser ihm die künftige Last seiner Trauben tragen helfe, welche seine schwachen Reben nicht zu tragen vermögen, so wenig dürfe man in jenen Thieren

Verstand annehmen, um ihre Handlungen zu erklären. Sie zeigten aber nicht, wie dergleichen Handlungen aus bloßen Instinkt zu erklären wären; sondern zogen nur falsche Consequenzen aus der peripatetischen Behauptung. Man müsse nämlich so nach den Thieren auch das Vermögen Schlüsse zu machen, und Freiheit zugestehn, welches doch nach den Grundsätzen der Peripatetiker selbst, geistige Eigenschaften wären, welche nur vorzugsweise dem Menschen zukämen u. s. w. Nach dem Begriffe, welchen man mit dem Worte verbindet, kann man die Thiere nicht zu bloßen Maschinen machen. Dies bewiesen ihre Handlungen. Auf der andern Seite, darf man aber auch nicht mehr in sie hineindenken, als wirklich in ihnen liegt. Neuere Philosophen haben daher ein vernunftähnliches Vermögen (analogon rationis) in ihnen angenommen, um jene kunstähnlichen Handlungen zu erklären. (S. Kunsttriebe.)

Autonomie.

Crit. Philosophie.

Autonomie, eigene Gesetzgebung des Willens, ist diejenige Beschaffenheit eines vernünftigen Willens, wodurch er sich selbst Gesetz ist, sich selbst bestimmt, ohne Einfluß der Meinungen *). Man setzt ihr entgegen, die Heteronomie des Willens, wo ein Wille sich durch etwas anderes z. B. Neigungen, bestimmen läßt. Hier folgt er nicht seiner eigenen Gesetzgebung, als vernünftiger Wille, sondern einer fremden, nicht zur Vernunft gehörigen. Ein Mensch, z. B. der nicht stielt, weil er nicht soll, ob er gleich wüste, daß es ihm nicht die mindeste Strafe noch äußerliche Schande zu-

*) J. Kant Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. S. 87. 73. 95. 99. Schmid Crit. d. r. Vern. 187.

zuzöge, folgt blos seinem vernünftigen Willen. Der aber welcher den Diebstahl unterläßt, aus Furcht der Strafe, unterwirft sich einer fremden Gesetzgebung. Der Mensch kann von einer gedoppelten Seite betrachtet werden. Einmal als Sinnenwesen, d. i. ein solches, das zur Sinnenwelt gehört. In dieser Rücksicht ist er den Naturgesetzen unterworfen. Zweitens aber auch als Vernunftwesen und heißt Intelligenz. Als eine solche steht er nicht unter Naturgesetzen, sondern unter Gesetzen, die von der Natur unabhängig, nicht empirisch, sondern blos in der Vernunft gegründet sind. Unabhängigkeit von den bestimmten Ursachen der Sinnenwelt, ist Freiheit, in negativer Bedeutung. Und mit dieser steht der Begriff der Autonomie des Willens in unzertrennlicher Verbindung. Mit dieser aber das allgemeine Princip der Sittlichkeit, nämlich nicht anders zu wählen, als so, daß die Maxime der Wahl des Vernunftwesens in seinem Wollen zugleich als allgemeines Gesetz, welches für alle und jede Vernunftwesen gültig, mit begriffen sey. Es ist daher diese Autonomie eine praktisch nothwendige Idee, wodurch die Möglichkeit eines unbedingten Imperativs und einer von allem fremden Interesse unabhängigen Güte der Handlungen (Sittlichkeit) gedacht wird. Es wird dabei nicht auf das Object der Wahl, sondern nur auf die Form, wie er seine Wahl als Vernunftwesen einrichten soll, gesehn. Da nun ein solches Gesetz aus der Vernunft selbst fließt, so muß es auch für alle vernünftige Wesen gebietend seyn; da hingegen Heteronomie, oder fremde Gesetzgebung, wo etwas anderes, z. B. Neigung den Willen bestimmt, so verschiedene hypothetische Imperativen erzeugt, als es Naturursachen, Neigungen ꝛc. geben kann. Frey, autonomisch und sittlich gut handeln sind Synonimen. (S. Imperativ.)

Axe.

Axe.

Mathemat.

Innerhalb einer krummen Linie z. B. ein halber Cirkel, lassen sich gerade Linien parallel ziehen; läßt man eine andere gerade Linie perpendiculär auf diese Parallellinien dergestalt fallen, daß sie dieselben perpendiculär in zwei gleiche Theile theilt, so heißt dieses die Axe von der krummen Linie. Eine gerade Linie, welche von einem Punkte in der Peripherie einer Kugel, nach einem andern Puncte in der Peripherie durch den Mittelpunct der Kugel gezogen wird, heißt die Axe der Kugel. Eine gerade Linie, welche aus der Spitze eines Kegels auf den Mittelpunct der Grundfläche gezogen wird, heißt die Axe des Kegels. Die Axe eines geschliffenen Glases ist die Axe des Körpers, woraus das Glas geschnitten worden ist, oder diejenige gerade Linie, welche in die Axe von den Körper, woraus das Glas geschnitten worden, fällt. Weltaxe ist die Linie, welche man sich gedenkt, daß sie durch die beiden Pole, dem Nordpol und Südpol, und den Mittelpunct der Weltkugel gezogen sey.

Axiom.

Logic u. Critische Philos.

Ein allgemeiner theoretischer Satz von unmittelbarer Gewißheit heißt ein Axiom oder Grundsatz. In wiefern ein solcher theoretisch ist, drückt er weiter nichts aus, als die bloße Verbindung zweier Begriffe, eines Subjects und eines Prädicats. Wegen seiner unmittelbaren Gewißheit, kann sich der Verstand des Beifallgebens nicht erwehren, sobald er nur die Worte und den Sinn desselben versteht. Z. B. wenn ich sage, dieser Körper ist mein, Gott ist Gott, zwei mal zwei ist vier ꝛc. Die allgemeine Logik rechnet zu den Axiomatischen Sätzen die itendischen Sätze. Z. B. Ich = Ich. Die anschauen-

schauenden Urtheile und richtigen Erfahrungen, oder solche Sätze, die ihren Grund in richtigen Erfahrungen haben. Lambert nennet einen Grundsatz denjenigen, wo das Bewußtseyn, daß ein Begriff dem andern zukomme, in der bloßen Vorstellung der Begriffe liegt und unterscheidet zweierlei Arten derselben. 1) Wenn A. und B. einerlei Begriffe und höchstens nur in Worten verschieden sind. Dieses sind gleichgültige oder leere Sätze. Der allgemeine Grund, warum die Wahrheit solcher Sätze unmittelbar einleuchtet, ist, daß wir nicht anders gedenken können, als: jede Sache sey das, was sie ist. Wir lassen demnach die Sätze A ist A, jede Größe ist sich selbst gleich; ein Ding ist sich selbst ähnlich; ein Ding kann nicht seyn, und nicht seyn zugleich ꝛc., ohne allen Anstand als wahr gelten, weil nichts dazu erfordert wird, als die Worte verstehn. 2) Wenn wir in der Vorstellung eines Begriffs solche Merkmale finden, ohne die sich der Begriff nicht denken läßt, so wird ein Grundsatz entstehn, wenn der Begriff zum Subject, das Merkmal zum Prädicat gemacht wird. Z. B. Ein Triangel läßt sich ohne drei Seiten nicht denken. Daher ist der Satz: ein Triangel hat drei Seiten, ein Grundsatz *). Was die Erfahrungssätze betrift, so dürfte es scheinen, als dienten dieselben nicht zu allgemeinen Grundsätzen, indem sie höchstens nur comparative Allgemeinheit geben können. Allein diejenigen, welche richtige Erfahrungen zu Grundsätzen zählen, behaupten, daß ein jedes Grundfaktum, wenn es regelförmig ausgedrückt wird, einen Grundsatz gebe. Z. B. Die Schwerkraft bei Körpern ist ein solches Grundfaktum. Daher könne man den Satz: alle Körper sind schwer, als einen Grund-

*) Lambert Organon. Th. I. 95.

Grundsatz ansehn. Grundfakta aber heißen solche, welche aus nichts eher oder besser erklärt werden können, und die ersten sind in einer ganzen Reihe. Daß man sich keinen viereckten Cirkel denken kann, ist als Faktum betrachtet, so alt als der Mensch. Als Grundsatz, ist es nur in Form einer Regel oder Gesetzes ausgedrückt *). Der Grund hievon ist, weil ein solches Faktum, Gesetz und Faktum zugleich ist, in der Natur der Dinge selbst liegt, und zu ihrem Wesen gehört. Darum sey es auch verstattet von etlichen Gliedern einer Klasse, auf die ganze Klasse zu schließen.

Ein Grundsatz ist entweder der absolut erste in der ganzen menschlichen Erkenntniß (Principium omnis cognitionis humanae absolute primum) oder nur in dieser oder jener Wissenschaft (Principium hujus vel illius scientiae domesticum). So haben die Wissenschaften der Sittenlehre, des Naturrechts ihre einheimischen Grundsätze. Diese geben der Wissenschaft, zu welcher sie gehören, die systematische Einheit. Weil Theorie nichts anders ist, als eine Erklärung aus Grundsätzen. Diese, ob sie wohl einer Deduction als Grundsätze fähig sind, dürfen jedoch aus der Wissenschaft selbst nicht bewiesen werden; eben, weil sie an ihrer Spitze stehn sollen, und alles was zu dieser Wissenschaft gehört, aus ihnen abzuleiten ist.

Welcher Satz nun aber der absolut erste in der ganzen menschlichen Erkenntniß sey, darüber ist unter Philosophen gestritten worden. Einige haben den Satz des Widerspruchs für den absolut ersten gehalten. Andere den Satz: Was ist, das ist. Noch andere den Satz: Ein jedes Ding ist entweder, oder es ist

*) Adam Ferguson Moralphil. S. 7. Platners Aphorismen. I. 147.

ist nicht, welches das principium exclusi medii inter duo contradictoria genannt wird. Und wieder Andere den Satz des zureichenden Grundes. Jeder bemühte sich, aus dem seinigen die andern zu demonstriren, indessen Andere umgekehrt ein Gleiches thaten. Z. B. diejenigen welche den Satz: Was ist, das ist, für den absolut ersten hielten, sagten: Das Princip des Widerspruchs sey ein zusammengesetzter Satz und setze den ihrigen als einen ganz einfachen Satz voraus. Der einfachere Satz müsse also eher gedacht werden, als alle übrige zusammengesetzten Sätze. Worauf diese antworteten: Man könne von der Wahrheit des ersten Satzes nicht eher gewiß seyn, als bis der Satz des Widerspruchs den Ausschlag gäbe, denn wir hielten ihn deswegen für wahr, weil er keinen Widerspruch in sich fasse. Ferner sey der Satz des Widerspruchs eigentlich gar kein Satz in eigentlich logischer Bedeutung; sondern eine bloße Umschreibung, Delination und Abschilderung von Nichts. + A — A = o. Wenn man ein und dieselbe Sache in der positiven und negativen Bestimmung gedächte, so bliebe im Gedanken Nichts übrig. Folglich treffe sie der Einwurf nicht, daß ein zusammengesetzter Satz später sey, als ein einfacher — diejenigen, welche den Satz des Grundes zum obersten Princip machten, drückten ihn so aus: Wir können nicht ohne Grund etwas für wahr und wider erkannte Gründe etwas für falsch halten. Wenn also alle vorhergehenden Sätze wahr seyn sollten, so müsse dieser ihnen allen zum Grunde liegen, und eher gesetzt werden als jene, mithin das oberste Princip seyn *).

Diese Sätze, nach ihrem Ursprunge betrachtet, sind eigentlich nur Grundfakta, die wir in dem denkenden

*) Polz Fascicul. Commentat. Metaph. Darjes Metaph. Phil. Prim.

den Theile des Menschen, wenn wir ihn beobachten, immer gewahr werden, die man voraussetzen muß, wenn man den Fortgang des Denkens erklären will. Indem wir finden, daß sie immer beobachtet, und die Denkkraft sich genau nach denselben richtet, nennen wir sie physicalische Gesetze, und so sind sie zugleich Faktum und Gesetz, nur in verschiedener Hinsicht. Werden sie zur Erklärung anderer Erscheinungen in dem denkenden Theile des Menschen angewandt und in Form einer Regel ausgedrückt, so sind es Grundsätze.

Vergleichen wir diese Sätze mit einander, und untersuchen den Grund des Beifalls, den der Verstand diesen Sätzen giebt, so finden wir, daß sie dies mit einander gemein haben, daß sie in der innern Einrichtung unserer Denkkraft gegründet sind: wir können nicht anders, als die Aeußerungen unserer Denkkraft in Beurtheilung des Wahren, diesen Gesetzen gemäß einzurichten. Das will nicht so viel sagen, als müßten die Menschen, vermöge ihrer Natur immer nichts als Wahrheit denken. Nein, es wird dadurch nur so viel gesagt: wenn einmal die Ursachen des Beifallgebens, oder des Verwerfens da sind, d. i. die Einsicht in die Einstimmung, oder Nichteinstimmung der Gedanken, dann müssen wir nothwendig glauben, daß die Sache so; oder nicht so sey; es steht alsdenn durchaus nicht bei uns, anders zu denken. Es sind keine Gesetze der Erfindung; sondern nur der Aeußerung der Denkkraft, in Hinsicht der Uebereinstimmung, oder nicht Uebereinstimmung unserer Gedanken. Das Gemeinsame, welches in allen diesen Sätzen liegt, ist also eine gewisse Nothwendigkeit, der Gestalt, daß, wenn man fragt: Warum kann der Verstand widersprechende Dinge nicht als einstimmig denken? Warum muß er den Satz: ein jedes Ding ist das, was es ist, für wahr halten? wir sagen müssen: weil er muß, es steht

durch

durchaus nicht bei ihm anders zu denken. Nimmt man nun dieses Gemeinsame heraus, so tritt folgender höchste Grundsatz des ganzen menschlichen Erkenntnißvermögens hervor, welcher so lautet: Was der Mensch vermöge seiner ganzen innern Einrichtung, nicht anders als wahr denken kann, das ist wahr, und was er nicht anders als nicht wahr denken kann, das ist nicht wahr, das ist falsch *). Ich nenne ihn den höchsten Grundsatz, nicht, als wenn er mehr gewiß wäre, als etwa der Satz des Widerspruchs, oder der Einstimmung, hier ist in den Stufen der Wahrheit kein Unterschied: sondern darum, daß, wenn man sich jene Grundsätze in einer gewissen Verbindung denken will, man sie ansehn kann, als solche, die diesen untergeordnet sind. Bei allen findet sich ein gewisser Zwang, ihrer Wahrheit nachzugeben. Dies ist ihr gemeinsamer Charackter. Derselbe äußert sich entweder im Beifallgeben, dann bleibt es der nähmliche Grundsatz, bekommt aber nur einen andern Namen, wegen seiner besondern Anwendung und heißt der Satz der Einstimmung, oder der zureichenden Gedenkbarkeit. Oder er äußert sich im Verwerfen. Denn ist es der Satz des Widerspruchs. Man muß aber merken, daß es in unserm Satze auf das Wörtchen, denken kann, hauptsächlich ankommt. Wir sagen nicht: was der Mensch als wahr denkt — ist wahr; sondern was er nicht anders, als wahr denken kann. Dann dieses kündiget eben jene Nothwendigkeit der Natur und ganzen Einrichtung des Verstandes an. Dieser Grundsatz läßt sich nun in dieser Ausdehnung auf alle Arten der Wahrheit anwenden.

Da

*) Beattie Versuch über die Wahrheit. S. 26. Crusius Metaph. §. 258. ff.

Da hingegen jene ihm untergeordneten Sätze nur in dieser oder jener Gedenkungsart anwendbar sind. Nähmlich in Sachen der Erfahrung kann der Satz des Widerspruchs nicht gebraucht werden, sondern nur der Satz: Was ist, das ist, oder, welches eins ist, was ich empfinde, das empfinde ich, welcher in diesem Sinne auch der Grundsatz der Empfindung kann genannt werden. Wollte man sagen, auch bei der Erfahrung ist der Satz des Widerspruchs zu gebrauchen, als das höchste Princip; weil es ohnmöglich ist, daß ich das nicht empfinde, was ich empfinde: so antworte ich 1) das Empfinden muß doch erst vorausgegangen seyn; sonst läßt sich die Anwendung dieses Satzes gar nicht denken. 2) Bei Erfahrungen habe ich es bloß mit Existenzen zu thun, und da läßt sich der Satz des Widerspruchs abermals nicht anwenden. 3) Der Satz: Was ist das ist, oder was ich empfinde, das empfinde ich, beweißt die Wahrheit der Empfindung direkt; der Satz des Widerspruchs aber, wenn man ihn auch anwenden wollte, höchstens nur indirekt, durch die Unmöglichkeit des Gegentheils. Da hingegen, wo man durch Verknüpfung der Begriffe denkt, ist der Satz des Widerspruchs anwendbar, jener aber nicht; weil durch ihn allein nur entschieden werden kann, ob in der Verknüpfung der Begriffe etwas oder nichts enthalten sey.

Die critische Philosophie nimmt das Wort Axiom, Grundsatz in der strengsten Bedeutung, und versteht darunter synthetische Sätze a priori von unmittelbarer d. i. anschauender Gewißheit. Sie behauptet, daß nur allein die Mathematik, keinesweges aber die Philosophie dergleichen habe. Sie nennet daher die Axiome der Philosophie nur discursive Grundsätze, weil jederzeit ihre Wahrheit durch vermittelnde Begriffe und nicht durch Anschauung bewiesen werden müssen. Die Mathematik hin-

hingegen, da sie ihre Begriffe durch ihre Construction, d. i. sinnliche Verzeichnung zur Anschauung bringen kann, so kann sie die Prädicate derselben a priori unmittelbar mit ihnen verknüpfen. Deswegen können sie einer Deduction gänzlich entbehren. So ist z. B. der Satz; alles was geschieht, hat eine Ursache, ein solcher discursiver Grundsatz der Philosophie, hat aber keine unmittelbare anschauende Gewißheit. Erläutern kann man ihn wohl durch Beispiele, aber seine Begriffe nicht construiren. Hingegen der Satz der Mathematik: daß drei Punkte in einer Ebene liegen, hat anschauende Gewißheit, weil man ihn construiren, d. i. sinnlich darstellen kann *).

Aristoteles hielt den Satz des Widerspruchs in der Methaphysik für den höchsten Grundsatz, weil nach ihm alle Wahrheit müßte beurtheilt, er selbst aber indemonstrabel sey **).

B.

Banko.

Naturrecht.

Banko-Anstalten sind eine Art von Hinterlegungsvertrag. Wenn ein Mensch Geld, seiner Mitmenschen in seine Verwahrung nimmt, und für seine Mühe und sorgende Aufsicht etwas bestimmtes zur Ver-

*) Kant Critik d. r. V. 732. 24. 31. 34. 47. 157. 163. 166. Ebend. Prolegomena §. 6 — 13.

**) Metaph. L. IV. C. IV.

Vergütung sich bezahlen läßt, so heißt dieses eine Banko-Anstalt. Die Menschen, welche der Bank ihre Gelder anvertrauen, heißen die Bankogläubiger, und der, welcher die Bankoanstalt hat, ist der Bankhalter.

Barbara.

Siehe Schluß.

Bauquets.

Mathemat.

So werden in der Kriegsbaukunst die Stufen genannt, welche die Brustwehr gegen die Besatzung zu haben muß. Denn sie muß über die Brustwehr hinaus sehen können, wenn sie sich gegen den Feind vertheidigen soll. Da nun aber die Brustwehr Mann hoch gemacht wird; so ist nöthig, daß gegen die Besatzung zu einige Stufen aufwärts gemacht werden. Ein solches Bauquet muß 3 Schuh breit und $1\frac{1}{2}$ Schuh hoch seyn.

Barbarey.

Anthropologie. u. Nat. Recht.

Man beschreibt den Stand der Wildheit und Barbarei als einen solchen, in welchem die Sinnlichkeit und heftigen Begierden über den noch eingeschränkten Verstand herrschen, und die Wahl des Wilden in seinen Handlungen bestimmen. Um diesen Begriff, welcher den Stand der Wildheit der barbarischen Völker etwas milder beschreibt, als man sich mehrentheils dieselben vorzustellen pflegt, festzusetzen, wollen wir das Gemählde vorausschicken, welches uns einige berühmte Schriftsteller von diesem Stande verfertiget haben. Dann wollen wir

die einzelnen Züge ihres Charackters ausheben, und sie mit dem Charackter der sogenannten cultivirten Völker vergleichen, um aus diesem Unterschiede unsere Beschreibung zu rechtfertigen.

Das Gemählde, welches uns die Beobachter roher Völker von diesem Zustande machen, besteht in nichts geringerem, als in dem Mangel alles dessen, — was den Zustand eines vernünftigen Menschen ausmacht. Mangel an Begriffen, an Erfahrungen und Ueberlegung. Dummheit, Unempfindlichkeit, ausschweifende heftige Begierden, Trägheit, Niederträchtigkeit des Gemüths und Grausamkeit, sind die unterscheidenden Kennzeichen dieser ungesitteten Völker. Daher Rauhigkeit in ihrer Nahrung und Kleidung. Mißkenntniß der Menschlichkeit, der Ordnung und der Gerechtigkeit. Daher ist das Recht des Stärksten, und mit einem Worte, ihre Begierden ihr einziges Gesetz. Sie sind gleichgültig gegen das Gute, das man ihnen erweißt; aber empfindlicher über alles, was ihnen zum Nachtheil geschiehet; daher kennt ihre Rachgier keine Schranken, als die Vergessenheit und den Widerstand. Leben und Eigenthum ist bei ihnen unsicher. Wenn sich ihre geselligen Empfindungen etwas ausbreiten, daß sie nun mehrere Geschlechter umfassen, so geschieht dieses nur, um desto besser Gewaltthätigkeiten auszuüben, oder abzutreiben. Für Fremde erkennen sie kein Recht und kein Eigenthum. Sie dürfen denselben alles rauben. Die Wörter Fremdling und Feind haben bei ihnen gleiche Bedeutung. Es ist ihnen nicht genug ihre Feinde zu ermorden; sie verzehren sogar ihr Fleisch, und ihre Köpfe sind die Zierde ihrer Altäre und Wohnungen. Die Tapferkeit ist ihre einzige Tugend, und auch diese ist in der That nur eine Wuth und ein wahres Laster. Es haben sich zwar die wildesten Völker zu dem großen Gedanken erhoben, daß sie von einem größern und mächtigern Wesen abhangen.

Ihre

Ihre verworrenen und dunkeln Begriffe aber, erlauben ihnen nicht von diesem Wesen sich solche Vorstellungen zu machen, welche der Würde und Hoheit desselben angemessen wären. *) Ist der Wilde gesättigt, so hat er wenig Aufforderung mehr zur Thätigkeit. Seine Hütten erfordern wenig Fleiß und eine Bedeckung von Thierhäuten noch weniger. Das Jagen und Fischen beschäftiget seine ganze Thätigkeit. Nach einer großen Ermüdung bei der Jagd, folgt seine Ruhe, die er so lange verlängert, bis ihn der Hunger wieder aufwekt. Daher sind die Wilden, wie die Hunde im Felde ausnehmend munter, und zu Hause außerordenlich träge. Die Wilden in dem heißen Erdstrich sind träger als andere. Sie gehen nackend, ihre Hütten kosten ihnen keine Mühe. und sie suchen nichts als Kräuter und Wurzeln, welche ihre einzige Speise sind. Die Spanier, welche zuerst in Hispaniola landeten, erstaunten über die Sitten der Einwohner. Man beschreibt sie als Faule und ohne allen Ehrgeiz; als solche, die ihre Zeit mit Essen, Trinken, und Schlafen zubringen, kein sonderliches Gedächtniß haben, und noch weniger Urtheilskraft **).

Von der äußerlichen Lebensweise der Kalifornier am Rande der Welt, sagt ein Missionar, ***) Gott

*) Felin Geschichte der Menschheit. Th. I. S. 208. folg.

**) Home Geschichte der Menschheit. Th. II. S. 274.

***) Nachrichten von Californien. Mannheim 1773. Eine andere Nachricht sagt: Bei der Ankunft der Missionare in Californien hatten einige Einwohner nicht einmal Hütten, sie wohnten in Sträuchern, unter den Bäumen, in Felsenhölen, lebten von Beeren, wilden Früchten und Wildpret. Andere giengen ganz nackend, und die ersten, welchen man

allein weiß, wie viel tausend Meilen ein Kalifornier, der achtzig Jahr alt worden, in seinem Leben herumgeirrt hat, bis er sein Grab findet. Viele von ihnen ändern ihre Nachtquartiere vielleicht hundert mal in einem Jahre, daß sie kaum dreimal nach einander auf dem nähmlichen Platz, und in der nähmlichen Gegend schlafen. Sie werfen sich nieder, wo sie die Nacht überfällt, ohne alle Sorge, wegen schädlichen Ungeziefers, oder Unsauberkeit des Erdbodens. Ihre schwarzbraune Haut ist ihnen statt des Rockes und Mantels. Ihre Haußgeräthe sind Bogen und Pfeil, ein Stein statt des Messers, ein Bein oder spitziges Holz, Wurzeln auszugraben, eine Schildkröte statt der Kinderwiege, ein Darm oder eine Blas, Wasser zu hohlen, und endlich, wenn das Glück gut ist, ein aus Aloe-Garn wie ein Fischernetz gestrickter Sack, ihren Proviant und ihre Lumpen umherzuschleppen. Sie essen Wurzeln und allerlei kleine Saamen, sogar von dürren Heu, die sie mit Mühe sammlen und bei Hungersnoth selbst sogar wieder aus ihrem Kothe aufleſen. Alles was Fleisch ist und nur Gleichheit mit demselben hat, bis auf Fledermäuse, Raupen und Würmer ist ihre festliche Speise, und sogar die Blätter einiger Stauden, einiges junges Holz und Geschoß, Leder, Riemen und weiche Beine sind von ihren Lebensmitteln nicht ausgeschlossen, wenn sie die Noth darzu treibt. Und dennoch sind diese Armseligen gesund: sie werden alt und stark, so daß es ein Wunder ist, wenn einer unter ihnen, und dieses gar spät, grau wird. Sie sind allezeit wohlgemuth: ein ewiges Lachen und Scherzen regiert unter ihnen; wohlgestalt

man Röcke gab, wurden von ihren Landsleuten so lange verspottet und verfolgt, bis sie diese in ihren Augen lächerliche Kleidung wieder wegwarfen. S. Naturlyke Historie van California. E. D. S. 58. 59.

gestalt, flink und gelenkig. Sie können mit den zwei vordern Zehen Steine und andere Dinge vom Boden aufheben. Gehen bis ins höchste Alter kerzengerade. Ihre Kinder stehen und gehen, ehe sie ein Jahr alt werden. Des Schwätzens müde, legen sie sich nieder und schlafen, bis sie der Hunger oder die Lust zum Essen aufweckt. So bald sie erwacht sind, geht das Lachen, Scherzen und Schwätzen wiederum an; sie setzen es fort auf ihren Wegen, bis endlich der abgelebte Kalifornier seinen Tod mit gleichgültiger Ruhe erwartet.

Uebrigens sind die Wilden ihrem Nationalcharakter nach von einander unterschieden und gehen auch in den Stufen der Wildheit von einander ab. Der Nationalcharakter ist bei einigen Verzagtheit, Furcht und Feigheit, wie die Lappen. Bei andern Tapferkeit und Muth, wie die Neger bei Neu-Guinea, oder Hinterlist und leidender Muth, wie einige Nordamerikaner und die Einwohner von Kamschatka. Die Einwohner von Neuseeland sind sehr unerschrocken und können am wenigsten von Gefahren beunruhiget werden. Die Giagas sind ein muthiges Volk mitten in dem heißen Erdstrich von Afrika. Nach Verschiedenheit ihrer Lage, ihrer Lebensweise, und ihrer Nahrung, unterscheiden sie sich auch in ihren Sitten und Fähigkeiten von einander, so daß einige weniger wild als andere sind. (S. Cap. Cooks Reisen um die Welt.

So niederschlagend dieses Gemählde, und so wenig dasselbe zum Vortheil der Menschheit ist, so ist doch der Wilde mit allen seinen Fehlern nach immer kein Schandfleck der Natur. Wir wollen deswegen eine kurze Vergleichung zwischen dem cultivirten und uncultivirten Menschen anstellen. Das Wort, Barbar, Wilder, führt eine gehässige Nebenidee bei sich, von unmenschlicher Grausamkeit, und wir wollen lieber das Wort, uncultivirt, dafür setzen. Worinne besteht also

der

der Vorzug des sogenannten Cultivirten, vor dem Uncultivirten? Er kann sich nur beziehen entweder auf seinen Kopf d. i. seinen Verstand; oder auf sein Herz d. i. seine Sittlichkeit. Niemand ist in Abrede, daß der cultivirte Europäer einen Vorzug in Absicht auf Verstand und Einsichten vor dem Uncultivirten hat. Dieses beweiset die Menge von Künsten und Wissenschaften, welche in der sogenannten cultivirten Welt am Tage liegen. Er ist erfinderisch gewesen in einer Menge von Bedürfnissen, besonders der Bequemlichkeit, der Eleganz, der Schönheit und Auszierung; aber auch gleich erfinderisch in den Mitteln, diese Bedürfnisse zu befriedigen. Daher eine Menge von Künsten, die der Uncultivirte nicht kennt, weil er das Bedürfniß nicht hat. Die höhern Wissenschaften haben bei ihm eine Vollkommenheit erreicht, die ihres Gleichen nicht hat in der Vorzeit. Die Gesetzgebung, Finanzwissenschaft und Politik hat den höchsten Gipfel erreicht. Kurz in der Masse der Kenntnisse ist er dem Uncultivirten himmelweit überlegen. Auch seine Sprache ist gebildeter, reicher und wohllautender; seine äußerlichen Sitten feiner, und was ihm an körperlicher Stärke abgeht, das weiß er durch List, Verstand und Klugheit zu ersetzen. Die Menge seiner ersonnenen Bedürfnisse, hält ihn in einer beständigen Thätigkeit und wundernswürdigen Betriebsamkeit, um sich nur immer unabhängiger zu machen. Wenn dieses Vortrefflichkeiten sind, wie kein Mensch läugnen wird, so müssen wir gestehen, der Cultivirte hat Vorzüge vor dem Uncultivirten. Aber es giebt Stufen unter Vortrefflichkeiten und Vortrefflichkeiten. Alle die zugestandenen Vorzüge sind doch nur eben so viele Mittel zu einem höhern und letzten Zweck, und nicht Zweck an sich. So wie überhaupt alle Cultur des Verstandes ein bloßes Mittel ist, den höchsten und letzten Zweck, die Sittlichkeit zu befördern, als die höchste, alleinige, wahre

und unberaubbare Menschenvortrefflichkeit. Befördern sie diesen Zweck nicht, so wird der Cultivirte, und wenn er sie in voller Maaße alle in sich vereinigen, und mit Engelszungen reden könnte, deswegen doch nicht verdienen, ein besserer Mensch, ein wahrhaft vortrefflicher Mensch, das Wort in seinem ganzen Umfange genommen, zu heißen, wofern er nicht mit denselben zugleich auch die sittliche Cultur des Herzens vereiniget.

Nun scheint es zwar, nach dem Gemählde, welches wir oben von dem uncultivirten Theile der Menschen mitgetheilt haben, als stünde derselbe dem so sehr gepriesenen cultivirten Europäer auch in diesem Stücke weit nach. Allein eine genauere Vergleichung beider Theile wird zeigen, daß der ganze Unterschied am Ende darinne liegt: der Uncultivirte glaubt, es müsse so seyn, und handelt so wie er denkt; der Cultivirte weiß, es sollte nicht so seyn, und handelt anders, als er denkt; oder deutlicher, er handelt gegen seine bessern Einsichten und überdachten Grundsätze. Er versagt sich, bei aller bessern Einsicht, Regierung und Religion, keine thierische Ausschweifung, bei einer sehr großen Menge der Moralisten, die täglich unter ihnen aufsteht, und die Sittlichkeit im Kopfe bis zu ihren kleinsten Bestandtheilen zermalmen, bei einer großen Menge Redner, die die Kanzeln mit Fäusten schlagen, ist er immer noch mehr Erfinder der Laster, als der Barbar. In Wahrheit, wenn man die Laster, nebst ihrer Moralität von beiden Seiten berechnet, und die Summen mit einander vergleichet, so dürfte man leicht auf den Gedanken kommen, daß im Durchschnitt der größte Theil der gesitteten Völker, noch in einer künstlichen Barbarei lebt. Die Laster der Uncultivirten fallen freilich stärker in die Augen, weil sie es nicht verstehen, sie mit der Schminke der Etiquette, oder der sogenannten Lebensart anzustreichen. Sind aber deswegen die Laster der

Cul-

Cultivirten nur im geringsten besser? Man beschuldiget den Wilden, daß er dem Rechte des Stärkern folge. Dies ist erst nicht allgemein wahr. Die Germanier hielten nur den Raub außerhalb ihrer Gränzen für nichts schändliches; nach dem B. IV. im Cäsar, vielmehr für eine nützliche Uebung der Jugend. Innerhalb der Gränzen wurde er bestraft. Unter den Koriaken wird der Mord in dem Stamme hart bestraft; aber einem Fremden zu ermorden, achtet man nicht. Und Home führt selbst in seiner Geschichte der Menschheit, Beispiele von Nationen an, bei welchen keine Spur von dergleichen feindseligen und ungeselligen Neigungen anzutreffen. Fürs andere, wenn denn auch der Uncultivirte nach dem Rechte des Stärkern gegen Auswärtige und Fremde handelt: so ist sein Völkerrecht, wenn man es so nennen darf, nur in der Theorie verschieden. Der ganze Unterschied ist dieser: der cultivirte Europäer weiß, es sollte nicht so seyn; im Praxi aber befolgt er den nähmlichen Grundsatz: La raison du plus fort est toujours la meilleure. Der Uncultivirte hingegen glaubt, nach seinen eingeschränkten Einsichten, es müßte so seyn, und handelt so, wie er denkt. Qui peut tout ce qu'il veut, veut plus, que ce qu'il doit. (Corneille). Folglich liegt der Grund in dem Mangel seiner Erkenntniß. Wem fällt hierbei nicht die Eroberung von Mexico, die Pariser Bluthochzeit und die Sicilianische Vesper ein? Und dachte Alexander etwa besser? Sein Völkerrecht war nur in der Theorie verschieden. Und wie viel Blut wird nur in Europa, einem so kleinen Theile, in Vergleichung der übrigen Welt vergossen? Sind die Fehden des Wilden, die lange so viel Blut nicht kosten, deswegen grausamer, weil er nicht methodisch würgt? Man wirft ferner den uncultivirten Völkern, Mangel an Religion und religiösen Begriffen vor. Die Egyptier, Griechen

der

der Vorzeit und die heutigen Muhamedaner werden doch gewißlich nicht unter die Wilden gezählt, und gleichwohl macht jenen ihr Polytheism, und Orakel, und bei diesen die Wunder Muhameds sie so wenig zu cultivirten Mitbürgern, als die Religion der Wilden sie zu Barbaren. Ist diese einfältig und mit falschen Begriffen von dem höchsten Wesen vermischt; so ist jene davon nicht rein und noch dazu durch Betrügereien und Aberglauben verdorben. Jene sind blind — und diese sehen nicht. Die Beispiele von unmenschlicher Grausamkeit sind das einzige, wider welches sich das Gefühl der Menschlichkeit am heftigsten empöret. Allein wir können nicht nur diesem Beispielen, andere gleich grausame Handlungen gepriesener cultivirter Völker entgegensetzen; sondern es lassen sich dieselben aus der Macht des Aberglaubens ganz natürlich erklären. Was das erste betrifft, so waren Menschenopfer schon lange bei übrigens cultivirten Nationen im Gebrauch. Die Babylonier und insbesondere die Sepharphiten verbrannten dem Moloch ihre Kinder. Die Phönizier nach dem Phylo Byblius beim Eusebius, und die Carthaginenser, nach dem Justin B. XVIII. Hist. K. 6. suchten durch geschlachtete Menschenopfer Gott zu versöhnen. Alle übrige Nationen, auch die Griechen ahmten diese schreckliche Gewohnheit nach. (Eusebius p. V. 63.). Bei den Rhodiern wurde dem Saturn jährlich ein Mensch geopfert. Zu Chios und Tenados, dem Bachus, zu Lacedämon, dem Mars (Porphyrius de abstinent. L. II.) Teucer, der zu Salamis dem Jupiter einem Tempel bauete, verordnete Menschenopfer. In Tauris fand eben der Gebrauch statt, (Lactant. Instit. L. I.) Auch bei den Galliern waren sie eingeführt. S. den Art. Aberglauben und Abgötterei. Hernachmals aber ist bekannt, was Aberglaube über die Gemüther der Menschen vermag. Wenn die Wilden ihre im Kriege gefangenen Feinde schlachteten, und ihr Fleisch verzehrten, so gebot ihnen dieses der Aberglaube

ihrer

ihrer Religion: damit ihre Götter ihnen den Sieg gegen ihre Feinde bescheeren möchten, mußten sie ihnen diese Opfer bringen. Sie schlachteten ihre Feinde aus der nämlichen Religiosität, aus welcher Kinder ihrem Vater im Alter, wenn er sich nicht mehr allein auf einem Baume erhalten konnte, mit der Keule todtschlagen mußten, damit er ihren Feinden nicht in die Hände fallen möchte. Oder aus welchem eine Wittwe auf den Scheiterhaufen, worauf der Leichnam ihres Mannes verbrannt wurde, sich lebendig mit verbrennen ließ. Wenn Grausamkeiten den Anstrich von gottesdienstlichen, ja sogar von verdienstlichen Ceremonien erhalten, so müssen sie in den Gemüthern der Menschen alles von ihrer Unmenschlichkeit verlieren. Ingleichen wenn Begierden in Collision kommen, so muß die schwächere der stärkern jederzeit weichen. Dieses sind allgemeine, durch die Erfahrung bestätigte Sätze. Der große Abstand der Lebensweise uncultivierter Völker von den Sitten der Cultivierten macht es, daß uns freilich dieser Stand sehr auffallen muß, indem wir uns denselben als das gerade Widerspiel des unsrigen denken. Wir bedenken nicht, daß die Natur, die nicht sprungsweise geht, durch diesen Stand auch in und bei den Uncultivierten, ihren künftigen Stand der Cultur vorbereitet. Denn der Mensch muß erst anders denken lernen, ehe er anders handeln kann. Und wenn denn nun, alles wohl erwogen, der Cultivierte, bei aller seiner bessern Einsicht, bei seinen bessern Gesetzen und besserer Religion, sich doch keine thierische Ausschweifung versagt, nur mit dem Unterschiede, daß es ihm nicht an Vorspieglungen fehlt, mit mehr List, Verschlagenheit und Politik, Millionen Menschen unglücklich zu machen, und dieses alles in dem Wege des Rechts zu thun vorgiebt: so dürfte letzterer gegen den erstern auf der Wagschaale der Moralität sehr verlieren.

Dieses zusammen genommen, scheinet hinlänglicher Grund zu seyn, den Stand der sogenannten Wildheit

und

und Barbarei im allgemeinen dahin zu bestimmen, daß es derjenige Stand der Menschheit sey, in welchem die Sinnlichkeit und Heftigkeit sinnlicher Begierden über den noch eingeschränkten Verstand herrschen, und die Wahl des Wilden in seinen Handlungen bestimmen. Da es aber in diesem Stande gewisse Stufen giebt, der Gestalt, daß einige sich schon von der niedrigsten Stufe unmenschlicher Grausamkeit und Dummheit, weit über andere erheben, daß unter ihnen bei einer beneidenswürdigen Einheit der Sitten, Begnügsamkeit, Eintracht und Sicherheit, auch ohne Gesetze herrschet; so ist das ein Zeichen, daß der Wilde nicht ohne Gefühl seiner Irrthümer und Fehler ist, und dies ist Schönheit auch in der Natur des Wilden.

Die philosophische Geschichte der Menschheit untersucht hierbei die Frage: Wie der Mensch blos durch die Lehrmeisterin Natur, einen Uebergang aus dem Stande der Wildheit, in einer bessern Verfassung habe finden können? Denn, wenn wir die Geschichte der Völker des Alterthums vor unserm Blick vorübergehen lassen, so finden wir sie beinahe alle in einem mehr, oder weniger uncultivirten Zustande. Ich sage, mehr oder weniger. Denn das Wort, Cultur, in politischer Bedeutung, ist eine relative Idee. Ein Volk, das dermalen eine gewisse Stufe derselben erstiegen hat, schaut jetzt mit mitleidigem Blick auf seine Vorfahren vor mehrern Jahrhunderten zurück, und hält sie für sehr uncultiviert, indeß das nämliche Volk ein gleiches Urtheil seiner Nachkommen nach Jahrhunderten trifft. Was waren die alten Germanier, wie sie uns Tacitus beschreibt, und die Britten, nach dem Cäsar vom Gallischen Kriege, jene gegen die heutigen Deutschen, und diese gegen die jetzigen Engländer? Und wer weis, was unsere Nachkommen, wenn sie so fort schreiten auf der Leiter der sogenannten Cultur, seyn werden, und wie weit sie uns wiederum zurück lassen werden? Es müßte dann seyn, wie Mendelssohn und Winkelmann glaubten, daß

sich

sich nur eine gewisse Masse von Kenntnissen unter einem Volke umwälze, welches, wenn es die höchste Stufe erreicht hab, nun wiederum allmählig rückwärts gehe, als wenn es nur bis hierher und nicht weiter habe kommen sollen. So wenig man nun im Frühjahre schon Früchte von einem Baume erwarten kann, ehe er noch Blüthen getragen hat, eben so wenig wird man verlangen können, daß der Mensch sprungsweise zu alle den Vollkommenheiten auf einmal gelange, welche die Kunst ihm ertheilen kann. Die Natur führt alles auf gleichem Wege zur Vollkommenheit; aber ihr Gang ist langsam und den Umständen, unter welchen der Mensch lebt, angemessen. Was ist der Stand der Wildheit anders als eine Art von Ausartung, ein Seitentritt von dem einförmigen Plane, den die Natur dem Menschen vorgezeichnet hatte, welcher desto leichter erfolgen konnte, je häufiger wir gewahr werden, daß ordentlicher Weise der Mensch, ehe er zu einer gewissen Stärke seines Verstandes und seiner Vernunft gelangt, von seinen stürmischen Begierden beherrscht wird, wofern er nicht durch Erziehung auf den bessern Weg gebracht wird. Auf diesem Wege ist Irrthum und Verderbniß sein Antheil. Es muß also ein besserer Gebrauch von seinen Vermögen und Fähigkeiten gemacht werden, wovon der Endzweck ist, theils die Verbesserung seiner Selbst, als des herrlichsten Werkes des Schöpfers, theils die Verknüpfnung anderer Dinge zum Wohl seiner Mitmenschen. Und diesen besseren Gebrauch nennet man Kunst. Sie begreift alles das in sich, was Erfahrung, Unterricht, Beispiel, Ueberredung, und Nothwendigkeit zur Vervollkommnung des Menschen beitragen können, und ist der Natur keinesweges entgegen gesetzt, daß vielmehr diese durch jene in dem Menschen seine Policirung veranstaltet. Sie versetzt den Menschen in immer neue Sphären seiner Würksamkeit, dadurch daß sie ihm verschiedene Bedürfnisse verschafft, mit deren Befriedigung sich seine Fähigkeiten beschäfftigen müssen. Χρειω

παντ'

παντ' ἐδιδαξε, Noth hat alles gelehrt, sagt schon Plutarch. Sie machte den Menschen ein Geschenk mit dem Triebe der Subsistenz und des Wohlseyns *). In den ersten legte sie den Saamen zu dem Bedürfnisse der Sicherheit für Leben und Eigenthum, und ertheilte dem Menschen nicht allein eben dadurch ein natürliches Recht auf die Erwerbung und den Gebrauch aller derjenigen Mittel, die zu diesem Endzweck führen, sondern auch die nöthigen Kräfte in ihrer Anlage, sich diese Mittel zu verschaffen. Nun lehrt uns die Geschichte, daß rohe und uncultivierte Völkern sehr leicht von andern überfallen, vertrieben, unterdrückt, zu Knechten oder zinßbar gemacht wurden; besonders da in dem Stande der Wildheit, Tapferkeit, oder besser Neigung zum Kriege die gemeinste sogenannte Tugend ist. So sehr der Mensch Unterwürfigkeit von Natur hasset, so sehr ist er geneigt sich Andern zu unterwerfen und über sie zu herrschen, aus einerlei Antriebe seiner Natur. In diese Nothwendigkeit versetzt, mußten die Menschen auf Mittel denken, ihre gemeinschaftliche Sicherheit und Freiheit für Andere zu befestigen. Und so wurde diese gemeinschaftliche Unabhängigkeit ein Gegenstand, womit sich ihr Geist zu beschäfftigen anfieng. Als Glieder einer Gesellschaft, waren sie durch das Band eines gemeinschaftlichen Interesse genauer mit einander verbunden, und wurden von einem gemeinschaftlichen Geiste gelenket. Dieses Bedürfniß, welches durch den Umstand beständiger Unterdrückung dringend gemacht wurde, riß sie aus dem

*) Cicero de finibus. Homo non tantum vult viuere, sed etiam bene viuere. Ingleichen B. V. C. IX. Non dubitemq. dicere, omnem naturam esse conservatricem sui idque habere propositum quasi finem et extremum, se ut custodiat quam in optimo sui generis statu. vergl. Diog. Laert. B. VII, Absch. 85.

dem Zustande der Trägheit heraus, und dadurch war schon vieles für die gute Sache einer bessern Verfassung genwonnen. Denn man hat die Anmerkung gemacht, daß Grausamkeit und Dummheit die Vervollkommnung des Menschen sehr hindert. Jeder Umstand also, der die Menschen diesem Umstande zu entführen geschickt ist, ist zugleich ein Beförderungsmittel ihrer Vollkommenheit. In diesem Sinne mag Hobbesius recht haben, daß die Furcht die Menschen in Staaten zusammen gezogen hat. Sie mußten auf einen Zufluchtsort, und auf Mittel der gemeinschaftlichen Vertheidigung denken. Die Sicherheit des einen war zugleich die Sicherheit aller. Und dieses gab den festen Plätzen, Städten und Waffen ihren Ursprung. Hierdurch wurde ferner den Streifereien und dem Umherwandern der Völker von einem Lande zum andern Einhalt gethan. Man gewöhnte sich an ein gewisses Land, als den Hauptsitz der Nation. Die Bekanntschaft mit dem Boden und der ganzen Gegend, die in demselben gestifteten Denkmäler ihrer Vorfahren, die Gleichheit ihrer Religion, ihrer Sitten, ihrer Sprache u. s. w. verband die Gemüther der Landesleute, und wurde ein Gegenstand ihrer besondern Zuneigung. Das Gebiet, wo man sich niedergelassen hatte, war nun das Vaterland einer jeden Person die darinne gebohren wurde, und die Zuneigung zu demselben wurde der Grund von der Liebe des Vaterlandes, welche in der Folge so große Wunder gethan hat. Sie wird entzündet durch einen jeden Zufall, der die Mitglieder eines Staats in eine genaue Verbindung für das allgemeine Interesse zieht. Sie wird erhöhet durch jeden Kampf, der für das allgemeine Beste unternommen wird. Die Athenienser brannten für Eifer fürs Vatersland, nach der Vertreibung des Tyrannen Pisistratus. Und zu einer solchen Zeit wird unter einem Volke der Patriotism der Maaßstab des Verdienstes. Die ersten Lebensweisen der

Men-

Menschen waren entweder der Hirtenstand oder der Fischfang, oder die Jagd, oder der Ackerbau. Unter diesen begünstigte der Ackerbau die geselligen Neigungen der Menschen, an deren Spitze der Patriotismus steht, am mehresten. In allen Gegenden, wo der Ackerbau frühzeitig erwachte, wo die Sorge für Selbsterhalten die Menschen zum Fleiß aufforderte, und der fruchtbare Boden durch reiche Erndten sie belohnte, da mußte jeder wünschen die Früchte seines Fleißes in Ruhe und Sicherheit zu genießen. Der Besitz an Früchten und Landeigenthum, welches beim Ackerbau nothwendig wurde, vereinigte ihr Privatinteresse mit dem Ganzen. Die geselligen Empfindungen erweiterten sich. Die häuslichen Gefühle zwischen Gatten und Kindern schlossen sich an das allgemeine Beste mit an, daß es einen mächtigen Eindruck auf die Gemüther machte, wenn ihre Anführer ihnen die Gefahr ihrer Güter, ihrer Weiber oder Kinder vorstellten. Auf diese Art wurde nach und nach die erstere und alte Idee von unbändiger Unabhängigkeit, immermehr vertrieben, und die Idee des allgemeinen Besten und der Freiheit, d. i. des Verlangens von Andern nicht unterdrückt zu werden, und ungestört dasjenige sich zu verschaffen, was zum nothwendigen Unterhalte des Lebens gehöret, trat an ihre Stelle. Und so können wir etwas diesem Aehnliches bei jedem Volke annehmen, daß die Natur die Menschen auf gleichem Wege, wiewohl bald früher, bald später zur Vollkommenheit geführt hat. Sie richtete sich aber hierbei nach den Umständen und nach der Lage, worinne sie jedes individuelle Volk fand. In fruchtbaren Gegenden und unter einem sanften Himmel legte sie dem Menschen dieses so nahe auf seinen Weg hin, daß er hier diese Stufe seiner Vollkommenheit weit eher als unter einem rauhen Himmelsstrich besteigen konnte. Der Ackerbau

gieng

gieng aus Egypten nach Griechenland, aus Africa, nach Italien, Britanien kam später *).

Eine andere Frage, welche hierher gehört, ist diese: Ob eine cultivierte Nation das Recht habe, eine wilde und uncultivierte Nation durch die Gewalt der Waffen zu unterjochen, blos weil es eine uncultivierte Nation ist? Von den Griechen war es bekannt, daß sie die sogenannten Barbaros als ihre natürlichen Feinde ansahen **). Weswegen schon Grotius, der diese Frage zuerst berührt, es sehr ungerecht findet, daß sie dieselben blos wegen der Verschiedenheit ihrer Sitten, und weil sie weniger aufgeklärt und cultiviert waren, als ihre natürlichen Feinde behandelten ***). Sie fühlten wohl das Unrecht, und schützten deswegen einen Vorwand des Krieges vor, welcher aber die wahre Ursache nicht war. Weswegen auch Grotius aus dem Polybius den Unterschied, unter Vorwand (προβασεις) zum Kriege, und unter der wahren Ursache desselben (αἰτια wohl unterscheidet, und dieses durch die Beispiele vom Alexander gegen den Darius, von dem Streit wegen Sagunt im zweiten Punischen Kriege, und dem Peloponnesischen Kriege erläutert.

Das Natur- und Völkerrecht sagt, daß ein jeder Krieg, so wie jede Gewaltthätigkeit, welche ein unabhängiges Volk gegen das andere ausübt, ohne vorhergegangene Beleidigung, ungerecht sey. Da nun der Mangel an Cultur eines unaufgeklärten Volks, oder seine Roheit und Wildheit, an und für sich betrachtet, keines-

cul-

*) S. Ferguson Moralph. Iselin und Home Gesch. der Menschheit.

*) Grotius de Jure belli et. pacis L. II. C. XXII.

**) Ebend. §. 1. und Plato de Re pub. L. II. C. III.

weges als ein Eingriff in die Gerechtsame des andern cultivirtern Volkes kann angesehn werden, so wenig unter einzelnen Menschen, der Ungelehrte, den Gelehrten, dadurch, daß er ungelehrt ist, beleidiget. So kann der bloße Mangel an Cultur, oder dies, daß ein Volk im Stande der Wildheit lebt, eine gerechte Ursache des Krieges seyn, und es ist jeder Krieg dieser Art Usurpation und Gewaltthätigkeit. Da ferner unabhängige Völkerschaften gleiche Rechte gegen einander haben, sie mögen cultivirt oder uncultivirt seyn: so würde sich dasjenige Volk, welches das Andere mit Krieg überzieht, aus Ursache ihm die Cultur einzuimpfen, sich eines Rechts über das andere anmaßen, welches gegen jene natürliche Gleichheit seyn würde, und ihm von der Natur nicht verwilliget seyn kann. Daß Aristoteles, der Hofmeister des Alexanders das Gegentheil behauptet hat, thut nichts zur Sache. Er that es aus Politik, um der Eroberungssucht dieses Königs zu schmeicheln.

Barmherzigkeit.

Moral.

Der Gegenstand der Barmherzigkeit ist fremdes Wehe oder Unglück, und es besteht dieselbe in der Geneigtheit und Fertigkeit Unglücklichen zu helfen; besonders solchen, die sich nicht selbst helfen können. Soll dieselbe moralischen Werth haben, oder wahre Tugend seyn, so muß der Antheil, welchen die Sinnlichkeit und die eigennützigen Triebe daran haben, sorgfältig abgesondert werden. Die Quelle derselben, so wie der Handlungen, welche aus ihr fließen, muß reine Sittlichkeit seyn, und die natürliche Mitleidenheit, als Temperamentseigenschaft, so wie überhaupt alles Pathologische, darf dabei nicht in Anschlag kommen. Sie ist eine äußerlich bedingte, oder unvollkommene Pflicht, d. i. eine solche,

die äußerlich Ausnahmen zulassen. Der Mensch kann in Umstände kommen, wo er diesen Beistand nicht leisten kann, wie dieses der Fall bei allen Pflichten der freiwilligen Hülfe ist. Daher kann der Mensch dabei auf dreifache Art fehlen. Entweder wenn er sie so übt, als wenn es eine unbedingte Pflicht wäre, und ihre Objecte sich zum höchsten Zweck macht; oder wenn er sie in einem gar zu geringen Grade ausübt; oder gar nicht. Hier erfüllt er seine unvollkommenen Pflichten nicht, wo er sie doch erfüllen sollte, oder doch nicht so und in der Maaße, wie er sie doch erfüllen sollte. Das Formelle derselben besteht darinne, daß ein moralischer freier Wille sie im gehörigen Maaße hervorbringe. Unter diesen moralischen Einschränkungen gedacht, sind ihre Aeußerungen und sie selbst Tugenden. Das Gegentheil derselben ist die Unbarmherzigkeit. Analogisch wenden wir diesen Begriff auf Gott an, und sprechen von der Barmherzigkeit Gottes nach unserer menschlichen Weise. Da die Aeußerungen der Güte Gottes jederzeit mit seiner unendlichen Weisheit übereinstimmen, und überhaupt, bei demselben alle pathalogische Triebe der Sinnlichkeit wegfallen: so können wir uns unter diesen Namen nichts anders denken, als den ernsten Willen Gottes, die Unglückseligkeit und das Elend seiner vernünftig freien Geschöpfe zu lindern, oder abzuwenden. Dieses wird auch Erbarmen genannt.

Baroco.

Siehe Schluß.

Barometer.

Mathem.

Ein Instrument, dadurch man den veränderlichen Druck der Luft zu bestimmen vermag, heißt ein Barometer. Einige verstehen unter einem Barometer ein solches

Ins

Instrument, dadurch man die veränderliche Schwere der Luft erkennen kann. Es ist gar wohl möglich, daß der Druck der Luft auf das Queckſilber, ihrem Gewichte gleich sey; weil wir aber nicht gewiß seyn können, ob der Druck der Luft in einer gegebenen Zeit nicht auch durch andere Ursachen bestimmt werde; ingleichen aus dem Barometer ein solcher Druck der Luft erkannt werden kann, der gewiß nicht der Schwere der Luft zuzuschreiben ist, wie z. B. wenn ihre Elasticität durch Dazwischenkunft fremder Dinge verändert wird: so hat man in der Erklärung des Barometers nicht auf die Abmessung der Schwere der Luft, sondern auf die Bestimmung des Drucks der Luft zusehen. Es wird ein solches Instrument auch Baroscopium genannt. Der Erfinder desselben war Torricelli. Man nimmt eine gläserne Röhre, deren Länge und Weite nach der Schwere der Materie, womit sie soll gefüllet werden, einzurichten. Z. B. Will man solche mit Queckſilber füllen, so nimmt man eine Röhre, welche wenigstens 33 Zoll lang ist, (weil das Queckſilber bei schwerer Luft auf 32 Zoll steiget) und 1, 2, bis 3 Linien weit ist. Den obersten Theil der Röhre versiegelt man hermetisch und füllet solche mit Queckſilber, daß oben keine Luft übrig bleibt. Den offenen Theil der Röhre setze man in eine Kapsel, welche mit Queckſilber gefüllt ist. Vermöge der Erfahrung, ist die größte Veränderung in dem Steigen und Fallen des Queckſilbers, $2\frac{1}{2}$ Zoll, oder wie Leupold im Theatro Aerostatico, K. II. angemerket hat, $4\frac{1}{2}$ Zoll. Daher theilet man den obersten Theil der Röhre, in der bestimmten Länge, in so viele gleiche Theile, als es gefällig ist, (ein solcher Theil wird auch ein Zoll genennet) durch diese Eintheilung kann man das Steigen und Fallen des Queckſilbers, und also auch die Ab- und Zunahme der Schwere der Luft bestimmen. Guerike, Ramazzier, Bernoulli und Andere haben bei dem Barometer viele Verbesse-

rungen gemacht. S. Leupold im Theat. Aerostat. K. II. In dem obern Theile der Röhre darf so viel möglich, keine Luft bleiben, weil selbige sonst auf das Queckſilber drückt, und die Proportion des Steigens verhindert. Kann der Raum in der Glasröhre größer und weiter gemacht werden, so wird das Steigen und Fallen empfindlicher und folglich das Ab- und Zunehmen in der Schwere der Luft genauer zu bestimmen.

Vor dem Torricelli-schlossen die Anhänger des Gallilei und Kirchers, eben so wie die Alten, daß die Würkungen, welche Folgen von der Schwere der Luft sind, dem Abscheu beizulegen wären, den die Natur vor einem leeren Raume habe. Wenn sie z. E. sahen, daß, wenn man eine Spritze mit dem Ende in das Wasser tauche, und dabei den Stempel ausziehet, das Wasser in die Spritze herauf tritt, so gaben sie vor, daß dieses Aufsteigen geschehe, wegen des Abscheues, den die Natur vor dem leeren Raume hätte. Gallilei hatte wahrgenommen, daß, das Wasser in den Wasserpumpen nicht höher als ohngefähr zwei und dreißig Fuß stiege, und er setzte also auch die Würkung des Abscheues vor dem leeren Raume so hoch an. Torricelli machte, nachdem er diese Würkung in reifere Ueberlegung gezogen hatte, den Schluß, daß wenn sie wahr wäre, der Mercurius, oder das Queckſilber, seiner ausnehmenden Schwere ohngeachtet, da es beinahe 14mal schwerer ist als das Wasser, gleichfalls zwei und dreißig Fuß herauf steigen müßte. Er füllte daher eine lange Röhre mit Mercurius, die er an dem einen Ende auf hermetische Art verschloß, das andere Ende welches offen war, setzte er in ein Gefäß mit Queckſilber. Das Queckſilber in der Röhre fiel hierauf nieder, und blieb nur ohngefähr sieben bis acht und zwanzig Zoll hoch stehen. Hierdurch sahe nun Torricelli ein, daß es nicht der Abscheu vor dem leeren Raume, sondern die

ver-

verschiedene Schwere der Luft sey, welche das Wasser in den Wasserpumpen, oder das Queckſilber in der gläſernen Röhre erhielte. Denn je länger ihr Cylinder iſt, jemehr Queckſilber erhält ſie in der Röhre. Dieſe Erfahrung wurde von Paſcal auf eine noch mehr überzeugende Art angeſtellt, welcher, nachdem er dieſen Verſuch zu Auvergne an dem Fuße, auf der Mitte, und auf der Spitze eines Berges gemacht hatte, die in dem Queckſilber vorgehende Veränderung ganz deutlich wahrnahm, indem ſolches an dem Fuße des Berges bis auf ſechs und zwanzig Zoll drei Linien, auf der Mitte deſſelben, bis auf fünf und zwanzig Zoll, und endlich auf der Spitze des Berges, bis auf drei und zwanzig Zoll zwei Linien herunter fiel, und dabei immer mehr abnahm, je leichter der Cylinder von Luft wurde, welcher auch dasjenige Queckſilber, ſo in dem Gefäße war, und ſich dem Niederfallen des in der Röhre ſich befindlichen Queckſilbers widerſetzte, drückte. Man kann heut zu Tage dieſe Verſuche viel leichter anſtellen, ohne daß man ſich die Mühe geben darf, auf einen Berg zu ſteigen. Man ſetzt nur dieſe mit Queckſilber angefüllte Röhre, und das Gefäß, worinne dieſelbe mit dem offnen Ende ſteht, unter den Recipienten einer Luftpumpe. In der Maaße nun, als man die Luft auszieht, und ſie unter dem Recipienten dünner macht, fällt auch das Queckſilber in das Gefäß herunter. Und wenn endlich alle grobe Luft ausgezogen iſt, ſo bleibt gar kein Queckſilber mehr in der Röhre. Wenn man die Luft wieder unter den Recipienten einläßt, ſo ſteigt auch das Queckſilber nach dem Verhältniß der eingelaſſenen Luft, wieder in die Röhre in die Höhe.

Unter den Verſuchen, welche zum Beweiſe der Schwere der Luft dienen, kann uns das Barometer dergleichen täglich an die Hand geben. Das Queckſilber in dem Barometer ſteigt oder fällt, nachdem die Luft mehr,

oder weniger schwer ist. Die Luft ist bei regnigtem Wetter leichter, und hingegen bei hellem Wetter schwerer. Da sie also, wenn das Wetter helle wird, mehr zu drücken anfängt, so ist das Quecksilber bei regnigtem Wetter niedriger, und bei hellem Wetter höher. Daher kommt es, daß, wenn das Quecksilber fällt, es ein Zeichen des Regens, und, wenn es steigt, ein Zeichen von schönem Wetter ist. Die Luft scheinet bei hellem Wetter nicht so viele Dünste zu haben, weil die Dünste, welche durch die Sonnenstralen dünner, oder durch die Hitze der Erde kleiner gemacht, und in dem großen Umfange des Luftkreises, weiter aus einander gebreitet worden, die Stralen des Lichts nicht so sehr unterbrechen. Inzwischen ist doch die Luft viel dicker und schwerer; denn die Flüsse und Quellen nehmen alsdann ab, die Erde ist viel trockner, und die Pflanzen, Blumen und Früchte verwelken. Es müssen also die Dünste sich in dem Luftkreise befinden, und es wird die Luft deshalb, daß die Dünste sich in Wolken verwandeln, nicht schwerer, sondern vielmehr leichter, indem sich die Dünste, welche vor dem Regen vorhergehn, herunter lassen, und auf solche Art die Luft unvermerkt reiner und leichter machen. Die andern Dünste, welche in sichtbare Tropfen zusammenfließen, verursachen entweder durch ihre Schwere, wenn sie herunter fallen, oder durch die Würkung ihrer ausdehnenden Kraft, daß die Luft seitwärts hinaufsteigt.

Die Schwere der Luft verhindert, daß man zwei auf einander liegende Marmor in senkrechter Linie nicht von einander bringen kann, denn da die Luft an allen Orten auf sie druckt, so werden sie dadurch fest an einander gehalten. Läßt man einen von dem andern abklitschen, so hilft die hintere Luft fast eben so stark, als die vordere widersteht. Es hat daher wenig Mühe sie seitswärts von einander zu bringen. Aber sie in senk-

rechter Linie von einander zu reißen, iſt zwiſchen den beiden Marmorn keine Luft vorhanden, welche dieſer Voneinanderbringung behülflich ſeyn könnte. Will man ſie alſo von einander haben, ſo muß man den Druck der äußern Luft, der ſie ſo feſt zuſammenhält, überwinden. Wenn man ſie unter einen Recipienten ſetzt, und die Luft auszieht, ſo gehen ſie, weil ſie von dem Druck der Luft nicht mehr zuſammen gehalten werden, gleichſam von ſich ſelber los.

Baſis.

Mathemat.

Der unterſte Theil einer mathematiſchen Figur wird ihre Baſis genannt. Der Winkel, welcher der Baſis entgegenſteht, heißt die Spitze (vertex). Die Perpendicullinie, welche aus der Spitze der Figur auf die Baſis gezogen wird, heißt die Höhe der Figur. Die gerade Linie, welche in einer Figur aus der Spitze eines entgegengeſetzten Winkels gezogen wird, wird die Diagonallinie genannt.

Baſteyen.

Mathemat.

Die Werke, welche über den Wall weiter hinaus gelegt werden, heißen Bollwerke oder Baſteien, Baſtionen. Sie müſſen ſpitzig zulaufen, ſonſt bekommt man todte Winkel, wodurch dem Feinde einige Blöſe gegeben wird. Die beiden äußerſten Linien, welche die Bollwerkspunkte, oder Spitze formiren werden die Geſichtslinien (Faces) genannt. Ihre Größe iſt 24 bis 30 rheinländiſche Ruthen. Denn die Vollkommenheit einer Veſtung erfordert, daß man vornämlich auf die Vertheidigung der Faſen bedacht ſey, weil der Feind, um einen todten

todten Winkel zu bekommen, die Faſen mit ſeinem Geſchütz zuerſt angreift. Und da ſie über dem Walle hinaus angelegt werden, wo man den Feind in der Weite am beßten beſchießen kann, ſo dürfen ſie nicht allzuklein ſeyn.

Batterie.

Mathemat.

Wenn der Feind eine Veſtung angreifen will, ſo muß ſeine erſte Sorge ſeyn, die Geſchütze der Belagerten unbrauchbar und an den Veſtungswerken todte Winkel zu machen. Zu dem Ende werden von dem Feinde erhabene Oerter mit Bruſtwehren, welche öfters nur aus Sand- und Wollſäcken, oder aus Schanzkörben gemacht ſind, befeſtiget, um Stücke darauf zu pflanzen, damit durch das Bombardiren die Geſchütze der Belagerten unbrauchbar gemacht werden. Dergleichen Oerter werden Batterien oder Bettungen genannt.

Beamte.

Nat. Recht.

Perſonen im Staate, welchen einige Theile der Regierung ſind aufgetragen worden, heißen Beamte (officiales). Das Recht ſie einzuſetzen, kommt dem Oberherrn zu, kraft der Beförderung des Staatszwecks, und dieſer behält immer das Recht der Aufſicht über dieſelben, und kann ſie wegen ihrer Verwaltung verantwortlich machen. Die Pflicht ein Amt anzunehmen iſt, nach dem allgemeinen Staatsrecht, nur eine unvollkommene Pflicht. Es ſey denn, daß Niemand ein Amt annehmen wollte, oder nur ein taugliches Subjekt da iſt, in welchem Fall der Staat ein Zwangsrecht hat. Iſt mit dem Amte eine Oberherrſchaft verbunden, ſo

heißen

heißen die Beamten Obrigkeiten, und die ihnen untergeordneten Unterthanen, Untergebene. Die Aemter sind entweder auf eine gewisse Zeit eingeschränkt (officia temporaria) oder dauern auf immer (officia perpetua). Sie haften entweder auf einer Person (officia personalia) oder auch auf den Erben (officia haereditaria). Man unterscheidet in besondern Regierungsformen die öffentlichen Staatsbeamten, von Privatbeamten des Fürsten, und die Staatsbeamten des Fürsten, von den Beamten der Stände und des Volks. Die beiden letztern können dennoch würklich öffentliche Staatsbeamten seyn. (Hufeland N. R Achenwall J. N. P. I. §. 120. Ulrich Inst. J. N. p. 338.

Bedeutung.

Crit. Philos.

Worte sind im Grunde bloße willkührliche Zeichen, wodurch Begriffe oder Objecte bezeichnet werden. Weis man diese Begriffe oder Objecte anzugeben, so weis man was die Worte bedeuten; wo nicht, so versteht man das Wort nicht. Bedeutung ist also nichts anders als die Beziehung auf Objecte. So haben Begriffe, Urtheile und Sätze ihre Bedeutung, wenn man sie auf ihre Gegenstände anwenden kann. Ein Begriff oder Urtheil ohne Bedeutung, heißt leer. Soll aber ein Begriff, Urtheil oder Erkenntniß überhaupt auf einen Gegenstand bezogen werden können, so muß der Gegenstand derselben auf irgend eine Art gegeben werden können. Einen Gegenstand geben aber heißt, seine Vorstellung auf irgend eine Erfahrung beziehen, oder ihren Gebrauch an den Gegenständen der Erfahrung zeigen. Diese Beschaffenheit hat es nun mit allen Vorstellungen a priori, mit allen Anschauungen und mit den Categorien. Kann man dieses nicht, und kann man den Gebrauch derselben

in

in der Erfahrung nicht zeigen, so hat man zwar gedacht, aber durch dieses Denken nichts erkannt und mit Vorstellungen blos gespielt. Z. B. Kraft ist ein allgemeiner Begriff. Ich kann sagen: Kraft ist dasjenige, was den Grund von der Würklichwerdung eines Dinges in sich faßt. Ich kann ferner aus diesem Begriffe mancherlei Folgerungen herleiten, welche nach den Gesetzen der allgemeinen Vernunftlehre, was ihre Form betrift, alle ihre gute Richtigkeit haben. Und doch hat weder der Begriff noch die daraus abgeleiteten Folgen wahre Bedeutung. Sobald ich aber mit demselben zur Erfahrung fortschreite, und denselben nebst den gefolgerten Urtheilen auf die Gegenstände der Erfahrung anwende, so wird derselbe eben dadurch versinnlichet, daß ich ihn allererst verstehe. Gleiche Bewandniß hat es mit den Anschauungen. Raum und Zeit sind Anschauungen a priori, subjective Bedingungen unserer Sinnlichkeit, ohne welche äußere Anschauungen gar nicht möglich sind. In wiefern wir diese Vorstellung durch Vernunft erwägen, hat sie blos transcendendale Idealität, und ist Nichts d. i. kein Object. Es wird blos — gedacht, als etwas, das den Dingen an sich zum Grunde liegt. So bald wir aber diese Vorstellung auf äußere Gegenstände beziehn, und sagen: Alle Dinge, als äußere Erscheinungen, sind neben einander im Raume, so hat der Begriff objective Gültigkeit. Eben so bekommen die Categorien der Quantität, Qualität, Relation und Modalität, nebst denen, die unter ihnen als allgemeine Gattungsbegriffe enthalten sind, ihre Bedeutung durch empirische Anschauung und Erfahrung. Z. B. Der Begriff von Caussalität drückt weiter nichts aus, als ein Verhältniß zweier Dinge, wovon das eine vorausgeht, und das andere nach einer Regel nothwendig darauf folgt. Hier denke ich zwar etwas, aber ich erkenne nichts. Und der Begriff Caussalität ist in so weit

ohne

ohne Bedeutung. So bald ich aber mit demselben zur Erfahrung gehe und sage: die Sonne ist die Ursache von der Erwärmung des Steins, so bekommt derselbe Bedeutung; woraus folgt, daß Ideen, denen nichts in der Erfahrung entsprechen kann, nur leere Formen zu Begriffen sind. Gleiche Bewandniß hat es auch mit den Grundsätzen *).

Bedingung.

Logic, Nat. Recht, Metaph. u. crit. Philos.

Im Allgemeinen wird jede Voraussetzung, unter der man etwas anders gelten läßt, eine Bedingung genannt. Enthält dieselbe für den Verstand einen Grund, warum er einem Subjecte ein gewisses Prädicat beilegt, so ist es eine logische; enthält sie etwas Zufälliges oder Ungewisses, von dessen Würklichwerdung etwas anders abhängt, so ist es eine juridische; enthält sie endlich den Grund oder ein nothwendiges Erforderniß, was man voraussetzen muß, um etwas anders zu verstehen oder zu begreifen, so ist es eine metaphysische Bedingung. Aus der erstern entspringen die logisch bedingten Sätze und Schlüsse. Z. B. Wenn Gott gerecht ist, so straft er das Böse. (S. Satz). Aus der zweiten die bedingten Verträge. Hier erklären einige eine solche Bedingung, für eine zukünftige ungewisse Ereigniß oder Begebenheit. (Vergl. Puffendorf jus nat. L. III. C. VIII. §. 1. 2. 3.) Hier theilt man diese Bedingungen in mögliche und unmögliche, im physischen sowohl als im moralischen Sinne. Jene stehen entweder in unserer Gewalt (potestativae)

*) Kant Critik d. r. Vernunft. S. 146. 291. 220. 28. 25. 239. 240. 155.

tatiuae) oder hängen vom Zufall ab (casuales) oder beides zugleich (mixtae). Ferner sind sie entweder verneinend oder bejahend, und in Hinsicht ihres Effects entweder aufschiebend (suspensiuae) oder aufhebende (resolutiuae). In metaphysischer Hinsicht setzt z. B. die Abwechselung der Eigenschaften oder der Bestimmungen, etwas Beharrliches voraus, an dem es wechselt; eine Begebenheit, eine Ursach woraus sie entsteht; und das Zugleichseyn der Dinge, ihre Wechselwürkung. Hier ist das Beharrliche der Grund, welcher vorausgesetzt werden muß, wenn etwas wechselt; Ursach, der Grund, woraus das Entstehen eines andern Dinges begriffen wird. Die critische Philosophie nennet sie daher Bedingungen (conditiones sine quibus non). Was weiter gar keine Bedingung hat, ist das Unbedingte. Davon erkennet die critische Philosophie nur drei. Das Unbedingte der Inhärenz, der Dependenz und der Concurrenz. Nähmlich die Vernunft strebt ihrer Natur nach, nach Einheit. Darum steigt sie von dem was bedingter Weise gegeben ist, oder von dem Bedingten zu dem Unbedingten immer aufwärts. Da gelangt sie 1) zu der transcendentalen Idee eines denkenden Subjects, als absoluter unbedingter Einheit. (Seele). 2) Zu der transcendentalen Idee des Inbegriffs aller Erscheinungen, als absoluter Einheit der Bedingungen der Erscheinung. (Welt). Und 3) zu der Idee des Dinges, welches die oberste Bedingung der Möglichkeit von allem, was gedacht werden kann, enthält. (Das Wesen aller Wesen, die Gottheit). Wenn eine solche absolute unbedingte Bedingung zur Sinnenwelt gehört, so heißt sie sinnlich. Z. B. erster Anfang oder Gränze der Welt. Liegt sie aber außer derselben, so heißt sie intelligibel. Z. B. Freiheit eines Noumenon *).

Von

*) Ebend. 182. 189. ; 6. 530.

Von allem diesen wird am gehörigen Orte in besondern Artickeln weiter geredet werden.

Bedürfniß.

Anthropologie, Moral. u. Nat. Recht.

Die Vorstellung, welche man mit dem Worte, Bedürfniß, verbindet, bezieht sich 1) nicht auf leblose, sondern auf beseelte Wesen. Man sagt zwar z. B. die Pflanzen bedürfen Luft, Wasser, Wärme u. s. w. Allein hier denken wir uns die Bestimmung derselben in sie hinein, nebst den Mitteln dieselbe zu erlangen. Die Pflanze selbst fühlt oder denkt sich dieses Bedürfniß nicht. Schon nach dem Sprachgebrauch kündiget das Wort die Abwesenheit gewisser Dinge an. Darum sagt man eben, daß man sie bedürfe oder von Nöthen habe. Leblose Geschöpfe können diesen Abgang nicht wahrnehmen. Darum hat auch der Mensch im Tode keine Bedürfnisse mehr. 2) Auf beschränkte Wesen. Denn bedürfen, kündiget Abwesenheit gewisser Realitäten an. Ein unbeschränktes Wesen kann keine Bedürfnisse haben, von denen es abhängig wäre. 3) Auf einen gewissen, gegebenen oder gedachten Zweck. So ist z. B. Nahrung und Kleidung für den Menschen Bedürfniß, wegen des Zweckes der Subsistenz. Bedürfniß ist daher das Verhältniß eines lebenden Menschen zu dem nothwendigen Gebrauche gewisser Mittel, in Hinsicht eines gewissen Zwecks. Oder besser, die Abhängigkeit eines Menschen, welche entsteht aus der Abwesenheit des nöthigen Gebrauchs gewisser Mittel zu gewissen Zwecken. Das Gefühl dieser Abhängigkeit würket jederzeit eine Unlust, welche aber verschwindet, sobald wir in dem Besitz des Gebrauchs der nöthigen Mittel uns befinden. Bonnet sagt: das Bedürfniß entsteht, wenn die Statüe (der Mensch) eine Kenntniß von einem Gute hat, dessen

Genuß

Genuß sie für nothwendig hält. (S. Versuch über die Seelenkräfte. Th. II. S. 217): Werden die Bedürfnisse mit der wesentlichen Bestimmung des Subjects als nothwendig verbunden gedacht, so sind es wesentliche, nothwendige, natürliche Bedürfnisse. Z. B. die Mittel der Subsistenz. Wo nicht, so sind sie außerwesentliche, zufällige, gemachte. Z. B. die Bedürfnisse des Luxus. Wenn dieselben mit der physischen Natur des Menschen nothwendig zusammenhangen, so sind es physisch nothwendige; wenn sie mit der moralischen Natur desselben verknüpft sind, moralische, z. B. das Bedürfniß der Ehre, des Vorzugs und der Vortrefflichkeit.

Mit der Existenz der Bestimmung eines beschränkten lebenden Wesens, werden zugleich auch alle seine wesentlichen Bedürfnisse gegeben. Denn als einem beschränkten Wesen gehen ihm gewisse Realitäten ab; das Gefühl dieses Abganges würkt ein Mißbehagen, eine Unlust, und wäre dasselbe auch nur einstweilen ein dunkeles Gefühl, wie bei Kindern, die uns ihren Hunger und Durst durch Klagen zu erkennen geben. Daher die Sehnsucht nach den Abhelfungsmitteln. Daher die Bedürfnisse. Der Begriff der Schranken, oder der Abhängigkeit, führt den Begriff der Bedürfnisse von selbst herbei. Ein lebendes Wesen, so bald als es gebohren ist, sagt Cicero in einer bekannten Stelle, geht damit um, daß es sich in dem bestmöglichsten Zustande seiner Art erhalte. Kaum hat es diese Bestimmung gefühlt, so beschäftiget dieser Gedanke alle seine Kräfte, die Mittel zur Erreichung derselben herbeizuführen. Ein Mensch, welcher alle Mittel in Händen hat, alle physische Bedürfnisse, welche zum Seyn und Wohlseyn gehören, zu befriedigen, ist von Seiten seiner Animalität so glücklich, als er seyn kann. Er besitzt gesunden Leib Corpus sanum beim Cicero, d. i. möglichste Abwesenheit von sinnlichen Schmerz oder sinnlicher Unlust. Cicero, wenn

wenn er von Menschenglückseeligkeit redete, wollte sich nicht wie die Pythagoräer oder Stoiker außer dem Leibe philosophiren, sondern brachte das Wohlseyn des animalischen Theils des Menschen mit in Anschlag, und erforderte zur Menschenglückseeligkeit einen gesunden Leib und eine gesunde Seele (mens sana in corpore sano). Denn ohnmöglich kann es einem Weisen, und wäre er auch ein stoischer, in dem glühenden Ochsen Phalaris eben so wohl seyn, wie in Elysium. Umgekehrt wird derjenige der Unglücklichste seyn, dem alle Mittel abgehen, welche zur Fortsetzung seiner Existenz nothwendig sind, nähmlich von seiner animalischen Seite betrachtet. Ihm fehlt das nothwendige Requisit; (Corpus sanum), ob er gleich von seiner moralischen Seite, als Tugendhafter, glückseelig heißen kann.

Die zufälligen oder gemachten Bedürfnisse wachsen mit dem Verstande, in der Maaße wie dieser zunimmt, wird der Mensch Schöpfer neuer Bedürfnisse. (Wir verstehn hier unter dem Verstande, das gesammte Erkenntnißvermögen des Menschen, die Einbildungskraft und den Witz mit eingeschlossen.) Denn auf diesem Wege empfängt der Mensch eine Menge neuer, bisher unbekannter Begriffe, die Einbildungskraft und Phantasie vervielfältiget und verschönert dieselben. Er hat sie nicht so geschwind gedacht, als auch gleich das Verlangen nach dem Besitz der Gegenstände derselben entsteht. Aber nicht eben so geschwind hat er die Mittel in der Hand sich in den Besitz derselben zu setzen. Das Bedürfniß dauert fort, und mit ihr das Mißbehagen, Unlust, Unzufriedenheit, Elend. Und dies ist doch wohl Wahrheit in dem Rousseauischen System, daß sich der Mensch durch die Vervielfältigung seiner zufälligen Bedürfnisse, wozu ihm die Mittel fehlen, elend gemacht hat, und nun darüber klagt, daß er elend ist; wenn der gute Rousseau, aus herzlichem Wunsche, die Menschen zu harm-

losen

losen Geschöpfen zu machen, die Sache nur nicht übertrieben hätte. Denn das Verlangen nach den Mitteln für die wesentlichen Bedürfnisse, besonders da derselben nur wenige sind, sind leichter zu erhalten, als bei den gemachten; besonders nach der jetzigen Lage der Welt, wo alles durch Geld erhalten werden muß. Wenn man aber daraus die Regel fürs Leben zieht daß man, um ruhig zu leben, sich nicht mehrere Bedürfnisse mache, als man Mittel dazu in Händen hat, so wird man die Sache nicht übertreiben. Als Socrates einen großen Reichthum, viele Kleinodien und viele kostbare Geräthe durch die Stadt tragen sahe, sagte er: Wie viel Sachen verlange ich nicht *). Metrodor nahm täglich nur sechs Unzen schwer zu sich **), Epicur noch weniger. Metrokles schlief im Winter bei den Schaafen; im Sommer aber in den Vorhöfen der Tempel ***). Seneca sagte: die Natur versorgt uns mit dem was sie fordert ****) Kleanthes lebte von seiner Handarbeit, nach dem Diog. Laerz in des Kleanthes Leben. B. VII. segm. 169. 170.

Es ist zwar eine sehr erlaubte Sache über die Nothwendigkeiten des Lebens, sich auch noch die Bedürfnisse der Bequemlichkeit, der Eleganz und Auszierung, des Luxus u. s. w. zu machen, weil es Pflicht ist, sich das

*) Cicero Quaest. Tusc. V. Cp. 32 Socrates in pompa, quum magna vis auri argentique ferretur, Quam multa non desidero, inquit.

**) Seneca Epist. 18. Et quidam gloriatur (Epicurus) non toto asse se pasci: Metrodorum, qui nondum tanto profecerit, toto.

***) Plutarch in Tractat. An vitiositas ad infelicitatem Sufficiat.

****) Seneca Ep. 90. Sufficit ad id natura, quod poscit.

das Leben so angenehm zu machen, als es sittlicher Weise möglich ist, und als wir dadurch von höhern, ernsthaften und pflichtgemäßen Thaten nicht zurückgehalten werden: aber nur so weit als man — kann und als man die Mittel dazu in Händen hat. So war Arcesilaus gewiß kein ungesitteter Philosoph deswegen, daß er sich goldener und silberner Geräthe bediente, wie es ihm die Beschaffenheit seines Glücks erlaubte *). Wenn aber Hr. von Montagne alten Gewohnheiten, die uns zur andern Natur geworden sind, so nachdrücklich das Wort redet, daß man eher dem Leben entsagen, als dieselben ablegen könne, so ist das eine von den Uebertreibungen, die man schon an diesem Schriftsteller gewohnt ist. Er mag es daher selbst verantworten, wenn er sagt: "Was meiner Gewohnheit abgeht, geht, wie ich dafür halte, mir selbst ab: und ich wollte mir eben so lieb das Leben nehmen, als vieles von dem Zustande, in welchem ich so lange gelebt habe, abschneiden und wegnehmen lassen **). Es will sich dieser Gedanke mit einer andern schönen Stelle in seinen Versuchen gar nicht reimen, wo er sagt: "Ich erkenne, was für schlechten Bestand die Güter haben, und unterlasse daher nicht, mitten im Genusse derselben, Gott zu bitten, daß er mich mit mir selbst, und mit den Gütern, die von mir selbst herkommen, zufrieden seyn lassen möge ***).

Bedürfnisse sind Folgen der Triebe, nicht umgekehrt. Die Triebe weisen uns auf die Zwecke, um derentwillen uns die Aufsuchung der Mittel beschäftiget. Darum

*) Diog. Laert. im Leben des Arcesil.

**) Montagne Essais. T. III. L. III. Ch. 10.

***) Ebend. T. I. L. I. Ch. 38.

Darum fällt in Ermangelung der Würksamkeit des Triebes, auch das Bedürfniß weg. Der Verschnittene verschmäht die Liebe. Der Gesättigte mag nicht mehr speißen. Es giebt aber sowohl thierische als vernünftige Triebe; jede Art wird also besondere Bedürfnisse herbeiführen. Der Trieb nach Subsistenz macht Nahrungsmittel, der Trieb zur Fortpflanzung, den Genuß des zweiten Geschlechts, der Hang zur Ruhe eine Lagerstatt zum Bedürfniß. Sind diese Bedürfnisse, welche man unter den Nothwendigkeiten des Lebens begreift, befriediget; so tritt bei dem Menschen noch das Verlangen nach Wohlseyn, nach Bequemlichkeit und Auszierung ein; weil er nicht allein leben, sondern auch wohl leben will. Und hier sind die Bedürfnisse unbestimmbar, womit eine erfinderische Einbildungskraft ihn beschäftiget. Das Thier hat weit weniger Bedürfnisse, als der Mensch. Jenes hat die Natur mit Federn, Schuppen, oder Pelz bekleidet, einige sogar mit natürlichen Waffen versehn, sie bereitet ihnen selbst ihre Nahrungsmittel, und sie kommen frühzeitiger zum Gebrauch ihrer Organen. Der Mensch kommt nackend und hülflos auf die Welt, und wäre das Gegenmittel nicht in der zärtlichen Zuneigung der Eltern gegen ihre Kinder zubereitet, so wäre das Fortkommen der Menschen nicht zu begreifen. Die Endursache ist offenbar diese, damit seine Erfindungskraft beschäftiget seyn sollte. Deswegen ist aber auch der Mensch viel edlerer Vergnügen fähig, als das Thier, welche aus dem Selbstbewußtseyn und aus dem Gefühl seiner Kraft entspringen, welche das Thier nicht kennet. Man muß daher dies für keine Grausamkeit der Natur ansehn, als hätte sie den Menschen nicht besser bedacht, als das Thier. Sie besorgte eben hierdurch sein Bestes, daß sie ihn unter die Aufsicht der Bedürfnisse und diese hinwiederum unter die Aufsicht seiner Vernunft gab. Ein Körper mit voller Stärke

aus-

ausgerüstet, würde den Menschen unbändig gemacht haben, ohne eine Seele, die weder Künste noch Wissenschaft oder gemeinnützige Fähigkeiten gehabt hätte. Wir haben nothwendig, unterwürfig zu seyn; folglich haben wir die Kräfte nicht so frühzeitig haben sollen, uns hiervon loszumachen.

Die vernünftigen Triebe, welche unter einen einzigen zurück zu bringen sind, nähmlich unter das Verlangen vortrefflich zu seyn, in sich und in Vergleichung mit andern, führet noch weit mehrere, wenn man so sagen darf, geistige Bedürfnisse herbei, welche man in jene des Kopfs und des Herzens eintheilen kann. Es kommt hierbei darauf noch nichts an, ob die Vortrefflichkeiten wahre, oder nur eingebildete, oder gar falsche sind. Genug, wenn der Mensch etwas für Vortrefflichkeit hält, so macht ihm dieser Gedanke die Aufsuchung der Mittel zum Besitz derselben zum Bedürfniß. Der Mann, welcher Aufklärung für Vortrefflichkeit hält, beschäftiget sich mit Erwerbung einer Menge von Kenntnissen, Künsten und Wissenschaften. Das sind die Sporrn, welche seinem Geiste weder Tag noch Nacht Ruhe lassen. Und dies zum Glück für ihn und für die Welt. Wo Verdienste geschätzt werden, wird bürgerliche und politische Tugend mit Heftigkeit begehrt. Daher entspringt das Verlangen nach richtigen Meinungen, wohlwollenden und pflichtmäßigen Beschäftigungen, welches die Eigenschaften einer gesunden Seele (mens sana des Cicero) sind. Und solcher Gestalt begreife ich, wie die Natur unter der Aufsicht und Leitung der Bedürfnisse, das empfindend und denkende Wesen immer aufwärts läutert, und seiner Bestimmung näher bringt. Denn mit jedem gefühlten und gedachten Bedürfniß eines lebenden Wesens, ist eine Tendenz oder ein Bestreben, dem Bedürfniß abzuhelfen, verbunden. Denn jedes gedachte oder gefühlte Bedürfniß, ist gedachter oder gefühlter

Mangel, daher entsteht ein Gefühl der Unluſt; und daher das Beſtreben der Unluſt abzuhelfen. Iſt nun dieſes Bedürfniß ein ſolches, das aus der weſentlichen Beſtimmung der Sache fließt; ſo wird auch dieſe Tendenz eine weſentliche ſeyn. Woraus folgt, daß, ſo wie das lebende Weſen ſeine Beſtimmung deutlich denkt, es auch jene Tendenz zu ſeiner Erfüllung lebhaft empfinden müſſe. Und in der Maaße, als es dieſe erfüllet, wird es ſich auch ſeiner Vollkommenheit näher bringen.

Ob es nun gleich eine ſehr ſchöne Idee, iſt, welche uns Cicero von Menſchenglückſeligkeit giebt, daß ſie beſtehe, in einem geſunden Körper, verbunden mit einer geſunden Seele, welches ich ſo verſtehe: daß der Menſch alle Mittel in Händen hat, ſeine phyſiſchen Bedürfniſſe zu befriedigen, dabei aber weiſe, wohlwollend und gerecht iſt, oder, welches das nähmliche iſt, richtige Meinungen, wohlwollende Neigungen, und pflichtmäßige und ernſthafte Beſchäftigungen über alles ſchätzt: ſo iſt es doch nur ein hochgeſtecktes Ziel, wo zwar jeder Schritt zur Erreichung und Annäherung ſchon Vollkommenheit; aber daſſelbe bis zur Vollendung gänzlich zu erreichen, ein unſtatthafter Wunſch iſt. Schön, ſage ich, iſt dieſe Idee. Denn ein ſolcher hängt weiter von Niemand ab, als von ſich und von Gott; er hat die höchſten Vergnügungen und die wenigſten Leiden. Aber das Ziel zu erreichen, iſt ihm nicht verſtattet, und dies aus weiſen Abſichten; damit ſeine Kräfte eine immerwährende Aufforderung zur Thätigkeit haben möchten, welche ſonſt, weil bei dem Vollkommenen der Stillſtand nicht leicht iſt, entweder zurücke gehen, oder gänzlich erſchlaffen würden. Seine Vernunft hält ihm zwar die Idee des Vollkommenen unabläſſig vor; aber ſeine weſentliche Beſchränktheit verhindert ihn, alle ſeine Tendenzen zu erreichen. Hat er von Seiten ſeines Verſtandes einige Schritte zur Aufklärung gethan, ſo ſieht

er

er über sich, auf der Stufenleiter der Geister schon größere Seelen, die sich mit Adlersflügeln von einer Höhe zur andern schwingen, und — keichet ihnen nach. Hat er von Seiten seines Herzens einige Grade der Sittlichkeit errungen, so schlägt die Sinnlichkeit und die Heftigkeit seiner Begierden seinen moralischen Eigendünkel einmal über das andere nieder. Durch das erste lernt er mit Socrates bekennen, daß er nichts weiß; und durch das andere; vom Paulus, daß er ein Sünder ist.

Unterdessen ist die Einsicht in seine Irrthümer und Fehler immer noch Schönheit in seiner Natur. Denn so glaub' ich, muß das Sokratische Nichtswissen verstanden werden. Nicht, als sollte dadurch der Trägheit das Wort geredet werden, als wäre am Ende doch alle Mühe umsonst; auch nicht, um die Bemühungen großer Geister der Verhöhnung Preiß zu geben, und den Werth der Wissenschaften verächtlicher Weise zu schmälern: sondern Nichts wissen heißt, die Grenzen des menschlichen Wissens sowohl als seine eigenen kennen. Dieses klingt gewiß bescheidener, als jener Tittel auf einer Disputation: D. omni scibili et quibusdam aliis. — Und wenn es noch wahr ist, daß die Einsichten in die sittlichen Fehler der Anfang der Besserung ist, so wird diese Einsicht immer Schönheit der menschlichen Natur seyn.

Befehlen.

Nat. Recht.

Jemanden befehlen heißt, durch gesetzliche Vorschriften über die Handlungen eines Andern disponiren. Dadurch unterscheiden sich die Befehle von bloßen Rathschlägen. Bei diesen hängt es von der Wahl und von dem Gutbefinden des Andern ab, ob er sie befolgen will, oder nicht; da hingegen Befehle befolgt werden müssen. Mithin muß dem einen das Recht zu befehlen zukommen,

und

und der Andere die Verbindlichkeit zu gehorchen auf sich haben. Es fragt sich, ob dieses Recht ein angebohrnes, oder ein, durch Einwilligung des Andern, erworbenes Recht ist. Der große Unterschied unter den Menschen, in Absicht auf Geisteseigenschaften, dürfte beinahe das Ansehn geben, als wären Menschen von großen Eigenschaften von Natur dazu berufen, durch ihre Befehle über Andere zu herrschen. Wir wollen denen, die an dieser Meinung Vergnügen finden, noch jene Gründe zu ihrem Vortheil darreichen, welche der berühmte Abbt mit den stärksten Worten, welche die Sprache hat, vorgetragen hat. "Große Geister scheinen tauglicher zum Rathschlagen; starke Seelen zum Vollführen.. Jene sind über das Volk erhaben, ohne allemal das Eingeständniß dazu zu haben; vor diesen erniedriget es sich ohne Murren. Die letztern haben allein das angebohrne Recht zu herrschen. Sie besitzen die Feeneigenschaft alle schwächere Gemüther zu bezaubern. Jede Versammlung, jedes Getöse, jedes wilde Schreien des Volks verliert sich in ihrer Gegenwart; ein Wort von ihren Lippen ist heilig wie ein Gesetz. Wer kann ihre große Gewalt, Macht und Herrschaft aussprechen? Sagen sie zu den gewöhnlichen Seelen: Kommet her oder gehet hin: so kommen oder gehen sie ohne Widerrede. Selbst die Thoren widerstreben ihnen nicht mehr. Ihnen ist das Reich über das Meer der menschlichen Leidenschaften zu Theil worden. Die Wogen legen sich, sobald die starke Seele erscheint, und die Winde werden stille auf ihr Wort *). Allein so wenig Abbt die Absicht hatte jene Neigung zu begünstigen, eben so wenig kann aus der Verschiedenheit der Geistesgaben unter den Menschen ein Beweis für

*) Thomas Abbt vom Verdienst. Zweit. Art. S. 44.

für ein angebohrenes Recht andern Befehle zu ertheilen hergenommen werden. Ein anderes ist die natürliche Anlage, Geschicklichkeit und Fertigkeit, durch äußern Anstand, Beredsamkeit und Muth Andere zur Geneigtheit zu gehorsamen zu überreden, und wiederum ein anders, ihnen zu befehlen. Nur das erstere meint Abbt. Schwächere Seelen sind leichter zu überreden. Dies ist Erfahrungssache. Aber, welcher Unterschied unter befehlen und überreden! Ein Befehl ist jederzeit categorisch; Ueberredung hingegen nur hypothetisch. Der Befehlende drückt sich gebietend aus: Du sollst, du mußt; und kündiget dadurch seine Befugniß und zugleich die Verbindlichkeit des Andern an. Der, welcher überredet, sucht sich durch Künste in das Gemüthe des Andern einzuschmeicheln, sein Gemüth durch allerlei Gründe zum Beifall zu bewegen, um dadurch erst auf seinen Willen zu würken, der Gestalt, daß dieser unter der Bedingung und Voraussetzung, daß er diese Gründe will gelten lassen, nach denselben seine Handlungen einrichte. Hier ist keine absolute, unbedingte Forderung. Welche Zerrüttung würde dadurch unter den Menschen entstehn, wenn jeder, wegen einiger Ueberlegenheit an gewissen Talenten, sich ein angebohrnes Recht, den Schwächern zu befehlen, anmaaßen wollte? Würde nicht immer wiederum ein Stärkerer über ihn kommen, der sich berechtiget hielt, diesem den Harnisch auszuziehen? Wahr ist es: Souverainität des Kopfs, macht den, der sie besitzt, unabhängig; aber immer nur verhältnißmäßig. Das will aber weiter gar nichts sagen, als, er hangt nicht von fremden Einsichten ab, und übersieht Andere von schwächern Einsichten. Das enthält aber kein Recht, mit Gewalt Andere sich zu unterwerfen. Die natürliche Gleichheit der Menschenrechte im Naturstande, ist der Grund, warum das Recht zu befehlen, kein angebohrnes, sondern jederzeit

nur

nur ein erworbenes seyn kann. Sie haben alle gleiches Menschenwesen, einer wie der Andere, jeder ist Selbstzweck als ein Vernunftwesen. Folglich müssen auch die Rechte, welche aus der Gleichheit ihres Menschenwesens fließen, der Quantität und Qualität nach vollkommen gleich seyn. Dies nennet man aber angebohrne Rechte. Diese Gleichheit der Rechte untersagt aber einem jeden, daß er den Andern nicht als ein bloßes Mittel zu seinen willkührlichen Absichten gebrauche, weil er ihn sonst nicht als eine Person, als einen Selbstzweck behandeln würde. Er würde sich eines Rechts über ihn anmaaßen, welches ihm doch von der Natur nicht ist verwilliget worden. Soll also das Recht zu befehlen Statt finden, so setzt dasselbe Einwilligung von Seiten des Andern voraus, welche nicht erzwungen werden darf, unter übrigens gleichen Umständen. Das heißt aber, alles Recht zu befehlen, ist ein erworbenes Recht.

Regenten und Oberhäupter der Staaten haben dieses Recht Kraft ihrer ausübenden Gewalt, nach welcher sie unmittelbare Handlungen zum Zweck des Staats vornehmen können. Mithin müssen sie zu dem nähmlichen Zweck, auch über die Handlungen ihrer Unterthanen auf gesetzliche Weise zu disponiren berechtiget seyn.

Ob es übrigens besser sey zu gehorchen, als zu befehlen, ist eine Sache, die nach ihren verschiedenen Ansichten, verschiedentlich beantwortet werden kann. Lucrez war der ersten Meinung.

> Ut satius multo jam sit, parere quietum
> Quam regere imperio res velle. *).

Freilich ist es gemächlicher zu gehorchen, wenn man die Schwierigkeiten und Beschwerlichkeiten in Erwägung

*) L. V. 1126. ff.

gung zieht, die mit dem Stande eines Befehlshabers, welcher Selbstbefehlshaber ist, und nicht blos durch seines Namens Unterzeichnung regiert, in Erwägung zieht. Es erfodert schon viel sich selbst zu regieren, wie viel mehr Andere. Dieser Meinung war Seleucus: daß derjenige, welcher wüste, wie schwer ein Scepter wäre, denselben nicht von der Erde aufheben würde *). Er sagte dieses, wegen der großen und schweren Last, die ein guter König auf sich hat. Dazu kommt, daß, wie Cyrus sagt, der Regent besser seyn muß, als diejenigen, welche er regiert **). Bei geringen Geisteskräften, bei einem schwachen Verstande und schwacher Beurtheilungskraft, ist es freilich ein großer Vortheil zu gehorchen, weil man da nur einen gebahnten Weg geht, wo man nur vor sich zu sorgen hat. Ein solcher kann sich zum Wahlspruch nehmen, was Horaz sagt:

Si ventri bene, si lateri est pedibusq. tuis nil
Divitiae poterunt regales addere maius ***).

Der gehorchende Theil hat nicht mit den Schwierigkeiten zu kämpfen, die sich finden, wenn man unter neuen und zweifelhaften Dingen eine Wahl treffen muß. Dazu kommt, daß ein Befehlshaber das Gehorchen seinen Untergebenen auch noch leichter machen kann, wenn er ihnen, wo es die Natur der Sache und die Umstände erlauben, den Grund seiner Befehle bekannt macht, und es nicht blos bei einem: car c' est mon bon plaisir bewenden läßt. Sieht der Untergebene den Grund ein,

*) Plutarch C. 12.

**) Xenophon ἱερων τυραννικος.

***) Seneca C. 12. V. 516.

ein, so wird ihn dies willig machen, zu gehorchen; weil er sich überzeugt, er würde an der Stelle des Befehlshabers keinen andern, als diesen Befehl geben können, und glauben, er folge hier seiner eignen Ueberzeugung und seinen eigenen Befehlen. Und dieses um so mehr, da das Recht zu befehlen, sich nicht weiter erstreckt, als die physische und sittliche Möglichkeit der Handlung.

Ein Mensch aber, den die Natur mit großen Talenten, mit einer gewissen Souverainität des Verstandes, mit Muth zum Empfängniß großer Ideen und mit Stärke der Seele ausgerüstet hat, derselbe scheint die innere Vocation zur Stelle eines Befehlshabers zu besitzen (welcher innere Ruf aber immer noch von dem Rechte zu befehlen, wie wir oben gesagt haben, unterschieden werden muß, weil dasselbe immer noch erworben werden muß) d. i. er ist dazu geeigenschaftet. Und dies ist es eigentlich, was Abbt, mit dem angebohrnen Rechte zu herrschen, sagen wollte. Diesem muß das Gehorchen nicht leichter seyn, als das Befehlen; theils weil das Angebohrne seiner Talente ihm großen Vorschub thut. Wo jener Berge sahe, sieht er nur Hügel; theils weil solche Naturen, wegen der Erweiterung ihres moralischen Charakters jede Abhängigkeit ihres Willens von fremden Befehlen für ein großes Uebel halten, und wie Cäsar lieber die Ersten in einem Dorfe, als die Zweiten in einer Stadt seyn wollen. Am allerschwersten aber ist das Gehorchen, wenn Menschen sich befehlen lassen müssen von solchen, denen sie an Kenntnissen und Einsichten weit überlegen sind, und wenn noch überdies das Recht zu befehlen in solchen unwürdigen Händen ist, die es zum Nachtheil Anderer mißbrauchen, und zu einen Beförderungsmittel ihres Eigennutzes machen.

Es ist nicht zu läugnen, daß Viele den Stand eines Befehlshabers, wegen eiteln und sehr zufälligen Din-

Dingen vorziehen, und ohne zu unterſuchen, ob ſie von der Natur dazu berufen ſind, nach demſelben trachten. Die Unterwürfigkeit ihrer Untergebenen giebt ihrem Ehrgeitze Nahrung. Die Lobeserhebungen der Schmeichler, die tiefen Verbeugungen ihrer Clienten, ihre Aufwartungen, der äußerliche Glanz ihres Standes u. ſ. w. ſind lauter Dinge, welche ihnen dieſen Stand wünſchenswerth machen. Allein ſolche Dinge blendeten den König Hieron nicht. Denn, ſagte er, was für ein Zeichen der Liebe und Zuneigung kann mir derjenige geben, welcher mir, er mag wollen, oder nicht, alles was er thun kann, zu thun ſchuldig iſt. Kann ich auf ſeine demüthigen Reden und tiefen Verbeugungen trauen, da er mir dieſelben nicht verweigern kann? Die Ehre, welche uns diejenigen erzeugen, welche uns fürchten, iſt keine Ehre. Dieſe Ehrenbezeugungen ſind ſie der königlichen Würde, nicht mir ſchuldig.

Maximum hoc regni bonum est,
Facta domini cogitur populus sui
Quam ferre, tam laudare.
Seneca Thyest. Act. II. S. 1. v. 30. ff.

Wenn mich meine Unterthanen nicht beleidigen, ſo iſt dieſes eben kein Zeichen einer guten Geſinnung. Warum ſoll ich es ſo auslegen, da ſie es nicht thun können, wenn ſie gleich wollen? Keiner folgt mir aus Freundſchaft; denn wie will da, wo ſo wenig Uebereinſtimmung und Gemeinſchaft iſt, Freundſchaft entſtehn? Meine Hoheit hat mich außer dem Umgange mit Menſchen geſetzt. Es iſt gar zu viel Ungleichheit und Unterſchied zwiſchen uns. Sie folgen mir aus Verſtellung und Gewohnheit nach, oder vielmehr meinem Glücke, um das ihrige dadurch zu vermehren. Alles was ſie ſagen und thun, iſt Verſtellung; weil ihre Freiheit durch meine

meine große Macht über sie auf allen Seiten eingeschränkt ist. Ich sehe nichts als verhüllte und verkleidete Leute um mich *). Den Kaiser Julian lobten seine Hofleute einstens, daß er die Gerechtigkeit so gut handhabe, worauf er sagte: Ich wollte mir gerne auf diese Lobeserhebungen etwas einbilden, wenn sie nur von solchen Leuten kämen, welche mich, wenn ich anders verführe, schelten und tadeln dürften **).

Befugniß.

Moral und Nat. Recht.

Die Begriffe, Befugniß, Recht und Pflicht grenzen so nahe an einander, daß während des Nachdenkens immer einer dem andern etwas von seinen Ingredienzen mittheilt. Wir wollen auf den Ursprung zurückgehn. Das Wort Befugniß wird weder gebraucht von leblosen Dingen, noch von Thieren, sondern von Menschen als Vernunftwesen. Der Grund ist ohne Zweifel dieser, weil nur Vernunftwesen über das Verhältniß ihres Freiheitsgebrauchs zu gewissen Gesetzen urtheilen können. Befugnisse sind also nur gedenkbar, wo ein mit Freiheit verbundener Kraftgebrauch möglich ist. Von Maschinen sagt man nicht, daß sie ein Befugniß hätten zu gewissen Handlungen. Auch sagt man nicht, daß sie etwas thun dürften. Nur bei Befugnissen sagt man, daß der Mensch etwas thun dürfe, und bei Pflichten, daß er sie thun müsse, oder solle. Zu einem Befugniß wird ferner erfordert ein gewisser Zweck, zu welchem der mit

*) Xenoph. Hieron.

**) Ammion. Marcellus. L. XXII. C. 10. „Gaudebam planeq. me efferebam, si ab his laudarer, quos vituperare posse adverterem, siquid secus factum sit aut dictum.

mit Freiheit verbundene Kraftgebrauch das Mittel ist. Denn eben dadurch muß das Vernunftwesen in den Stand gesetzt werden, über das Verhältniß seines Freiheitsgebrauchs zu gewissen Gesetzen zu urtheilen, so wie sich denn überhaupt zwecklose Handlungen für Vernunftwesen als solche, nicht schicken. Daß derselbe physisch und moralisch möglich seyn müsse, versteht sich von selbst. Er muß aber ferner erlaubt, d. i. von der Vernunft im allgemeinen gebilliget werden können. Weil sonst die Freiheit Anderer dadurch widerrechtlich eingeschränkt, und sie keine Verbindlichkeit haben würden, die Ausführung meines Kraftgebrauchs zuzulassen. Denkt sich nun das Vernunftwesen die Nothwendigkeit eines solchen Zwecks, so muß hiermit zugleich das Bewußtseyn von der Nothwendigkeit seines freien und ungestörten Kraftgebrauchs zur Würklichmachung desselben verbunden seyn. Und dieses gedachte Bewußtseyn von dem Verhältniß eines Vernunftwesens zu der Nothwendigkeit seines freien Kraftgebrauchs, in Hinsicht der Erreichung eines sittlichen Zweckes, nenne ich Befugniß. (Man stoße sich an den Ausdruck, gedachtes Bewußtseyn, nicht. Dunkelheit, und noch mehr affectirte Dunkelheit, ist ein Fehler, den ich hasse. Aber ich fand kein kürzeres und besseres Wort. Gedachtes Bewußtseyn, ist ein Bewußtseyn, davon daß ich mir bewußt bin, sub- und objectiv zugleich. Und gerade dieses ist das Merkmal, wodurch, wie ich glaube, sich Befugniß vom Rechte unterscheidet.) Wird die Würklichmachung eines solchen Zwecks vermittelst des freien Kraftgebrauchs, als durch die Gesetze sanciret, gedacht, so heißt es Recht. Unterscheidet man diese Begriffe Befugniß und Recht nicht von einander, so, daß jener der Gattungsbegriff und dieser eine Art davon ist, so weiß ich nicht, wie man Mendelssohnen von dem Fehler freisprechen will, daß er durch einen Cirkel definirt habe, wenn er sagt:

Recht

Recht ist die Befugniß, sich eines Dinges als Mittels zu seiner Glückseligkeit zu bedienen. Denn wenn ich da frage, was heißt Befugniß, so trete ich wieder auf den Begriff Recht und umgekehrt. Es giebt Befugnisse, welche sehr gegründet seyn können, die man aber doch nicht erweisen kann, wo alsdann das Recht äußerlich mangelt, von andern Menschen zu fordern, daß sie uns dieselben anerkennen sollen. Z. B. ein Befugniß sich das Eigenthum einer Sache anzumaßen, welches aber durch die Umstände nicht determinirt und erweißlich gemacht werden kann; Andere lassen uns immer die Befugniß, bestreiten uns aber das Recht.

Doch wir wollen sehn, wie andere Philosophen über diesen Begriff gedacht haben.

Crusius hält beides für gleichgeltende Worte. Befugniß oder Recht, sagt er, ist moralisches Vermögen, etwas zu thun oder zu lassen, das ist ein solches moralisches Verhältniß eines Geistes gegen ein gewisses Thun oder Lassen, vermöge dessen er an demselben durch kein Gesetz verhindert wird *). Es ist gar nicht zu läugnen, daß diese Begriffe von den mehresten, die darüber nachgedacht haben, für ein und dasselbe gehalten werden, und der gemeine Redegebrauch verwechselt sie selbst beständig. Unterdessen haben neuere Schriftsteller dieselben doch deutlich von einander getrennet. Wie konnte Mendelssohn sagen: Recht ist ein Befugniß u. s. w. wenn er beide Begriffe für eins hielt. Und Herr Hufland bestimmt den Begriff folgender Maaßen: ein durch das, andern Menschen obliegende, Sittengesetz gegründetes Vermögen zu einer Willensbestimmung, nennt man Befugniß. Erlaubniß und Befugniß mit einander vereinigt, heißt ein Recht (jus). **) Herr Jacob unterscheidet.

*) Anleit. vernünftig zu leben, §. 200.

**) Lehrsätze des Nat. Rechts, S. 10.

det gleichfalls Befugniß nicht vom Recht und hält beide für ein und eben dasselbe: das Verhältniß, sagt er, einer moralischen Person zu Handlungen, nach welchem sie recht sind, heißt das Recht oder die Befugniß *).

Begebenheit.

Log. Methaphys. u. crit. Philos.

Alles, was geschieht, oder geschehen ist, wird eine Begebenheit genannt. Rührt dieselbe aus Ursachen her, welche zur Sinnenwelt gehören, oder läßt sie sich aus den ordentlichen Gesetzen der Natur erklären, so ist sie natürlich. Rührt sie aber von einem Wesen her, das nicht zur Natur gehört, so ist es eine übernatürliche Begebenheit. Eine Folge von Begebenheiten nach den Gesetzen der Natur, heißt der Lauf der Natur.

Critisch betrachtet, steht jede natürliche Begebenheit unter dem Grundsatze der Erzeugung: Alles, was geschieht (anhebt zu seyn) setzt etwas voraus, worauf es nach einer Regel folgt. Denn daß etwas entsteht, kann anders nicht wahrgenommen werden, als wenn eine Erscheinung vorhergeht, welche die Begebenheit nicht enthält. Weil ein Entstehen, vor dem kein Zustand vorhergegangen ist, so wenig wahr genommen werden kann, als eine leere Zeit. Mithin ist jede Wahrnehmung einer Begebenheit, eine Wahrnehmung, die auf eine andere folgt. Es muß aber die successive Folge der Begebenheiten oder Erscheinungen, welche entstehn, nothwendig, das heißt nach einer Regel bestimmt seyn, der Gestalt, das es nicht gleich viel ist, ob ich die letzte zuerst, und die erste zuletzt wahrnehme. Z. B Auf A folgt in der Wahrnehmung B, auf B. folgt C. u. s. w Hier kann ich die Ordnung nicht umkehren, sondern muß in die-

*) Sittenlehre, S. 110. §. 215.

dieser bestimmten Ordnung die Folge wahrnehmen. Sonst wäre es ein bloßes Spiel der Wahrnehmungen. Ich müßte blos sagen: in meiner Wahrnehmung folgt eine auf die andere, welches blos etwas subjektives wäre, wodurch eigentlich kein Object bestimmt werden könnte. Folglich muß die subjective Folge, von der objectiven abgeleitet werden. Jene allein beweist nichts von der Verknüpfung des Mannigfaltigen im Object, weil es ganz beliebig ist. Diese besteht in der Ordnung des Mannigfaltigen der Erscheinung, nach welcher die Wahrnehmung des einen (was geschieht) auf die des andern (was vorhergeht) nach einer Regel folgt. Anders kann man die Wahrnehmung nicht anstellen, als gerade nach dieser Regel *). Da nun dasjenige, was vorhergeht, worauf etwas anderes nach einer Regel folgt, Ursache genannt wird, so weiset alles Entstehn, jede Begebenheit auf eine Ursache hin.

Begeisterung.

Anthropologie, Seelenlehre.

Wir wollen es noch nicht unternehmen, diese ausnehmende Eigenschaft der Dichter, Redner und Künstler durch eine schulgerechte Definition, die weder zu dick, noch zu dünne wäre, zu erklären. Ihre Dürre und Trockenheit würde die schönen Geister gegen uns aufbringen. Sie würde die schönsten Züge derselben verwischen, und vielleicht etwas zu denken, aber nichts zu fühlen übrig lassen. Da wir dieselbe hier von der Psychologischen Seite betrachten, so wollen wir mit einigen Bemerkungen den Anfang machen.

Die Dichter des Alterthums pflegten sich zu Anfang ihrer Werke irgend an eine Muse zu wenden, deren Bei-

*) S. Crit. d. r. V. S. 189 — 204.

Beistand sie erflehten. Es war eine Art von Benevolenz-Fang (captatio beneuolentiae) dergleichen unsere Redner an ihr Auditorium schicken, ehe sie zur Hauptsache schreiten; oder unsere Schriftsteller, welche, da sie keine von den griechischen Schwestern mehr haben können, sich zu Anfange ihrer Werke an einen großen Mann wenden, um sich dadurch größerer Gedanken empfänglich zu machen, als sie in gewöhnlichen Stunden fähig sind. Allem Vermuthen nach war die Absicht der Dichter dieselbe. Die Täuschung, oder meinetwegen auch der Glaube, als arbeiteten sie nun unter Aufsicht und unter dem Beistande einer Göttin, entnahm sie dem Zustande gewöhnlicher Seelen, sie gab gleichsam der Einbildungskraft und Phantasie Flügel, und was sie sagten, schien von den Göttern eingegeben. So bittet Horaz die königliche Calliope vom Himmel herabzusteigen, zu Anfang der vierten Ode im dritten Buche:

Descende coelo, et dic, age, tibia,
Regina, longum, Calliope, melos.

Die Wärme ihrer Phantasie, war die Stunde, in welcher sie glaubten, daß die Musen sie besuchten, und welche nicht immer in ihrer Gewalt stund. Daher das bekannte: inuita Minerva. Es war aber auch dieser ausserordentliche, über alles Gemeine und Gewöhnliche erhabene Zustand des Gemüths, der fruchtbare Boden, auf welchem die schönsten Blumen und Früchte des Geistes hervorsprossen konnten. In den gewöhnlichen Stunden sieht und hört der Dichter weiter nichts, als was jeder Andere auch sieht und hört. Aber in dem Augenblick der Begeisterung erscheint ihm alles in einem helleren Lichte, in Verbindung mit Dingen, welche bald neu, bald schön, bald groß, bald erhaben sind; die verborgensten Aehnlichkeiten der Dinge mahlen sich ihm mit

den schönsten Farben vor. Daher ist aber auch seine Sprache, von der Sprache gewöhnlicher Menschen unterschieden. Sie ist der Abdruck seiner begeisterten Seele. Der Mathematiker und Philosoph reden von den Dingen nach Maas, Gewicht und Bestimmung, und wir andern bleiben so kalt dabei, wie sie selbst. Aber ganz anders macht es die Begeisterung. Innerlich in uns legt sie den Dingen Eigenschaften bei, so gut als sie es versteht, die sie äußerlich nicht haben, wenn nur sie Einbildungskraft mit ihr im Einverständniß steht. Die Dinge legen gleichsam beim Eingange in sie alle ihre Kleider ab, und bekommen von der Seele neue Kleider und neue Farben, wie es jedem anständig ist. Die Begeisterung entschuldiget nicht allein diese Macht und Gewalt, mit welcher die Seele unumschränkt über die Dinge herrscht, sondern fordert sie sogar dazu auf. Daher haben begeisterte Seelen keine allgemeinen Redensarten, Regeln oder Formen untereinander conventionsmäßig festgesetzt, sondern jede ist in ihrem Staate Königin. Sie lassen, wenns nöthig thut, die Hügel, wie die Lämmer hüpfen, die Gräschen sich liebreich umarmen, auf ihren Befehl muß Aurora ihren Finger ins Morgenroth tauchen, und der Berge Spitzen mahlen. Ja, sie tragen kein Bedenken, Helden weinen zu lassen: Sic fatur lacrimans, classiq. immittit. habenas. Virg. Aeneid. L. VI. v. 1. Sie haben uns zuerst die Metonimien, Metaphern und Allegorien gelehrt, und wir nicht ihnen. Ein solcher ausserordentlicher Zustand muß mehr gefühlt werden, als daß man ihn mit Worten beschreiben könnte.

Ob wir nun gleich gestehen müssen, daß die Begeisterung ein außerordentlicher Zustand der Seele ist; so läßt sich doch der Satz nicht umkehren. Nicht jeder außerordentliche Zustand, der die gewöhnlichen Grenzen überschreitet, ist gleich Begeisterung. Wenn Metrodor aus der weichlichen Secte der Epicuräer die großspre-

che-

cherischen Worte ausstößt: Fortuna! ich bin dir zuvorgekommen, ich habe dich bezwungen; ich habe dir alle Zugänge verschlossen, daß du nicht an mich kommen kannst *). Wenn Anaxarch, als er auf Nikokreons, des Tyrannen in Cypern Befehl, in einem Mörser, mit einer eisernen Keule zermalmet wird, und doch beständig ausrufet: Schlaget nur immer zu: ihr zerstoßt den Anaxarch nicht, sondern nur seine Schaale. Wenn nach dem Prudentius der H. Laurentius in seinem Buche, von den Kronen (περι στεφανων) Hymn. II. v. 401. mitten aus dem Feuer, worinne er gebraten wurde, seinem Tyrannen zuruft: Es ist genug auf dieser Seite gebraten, haue sie ab, friß sie, sie ist gar, fang an der andern an —: so sind dieses freilich Schritte, die die Seele über ihre gewöhnlichen Grenzen wagt. Allein Begeisterung kann man es doch nicht nennen.

Es findet sich daher, daß überdies noch ein außerordentlicher Grad der Aufmerksamkeit damit verbunden ist, in welchem die Seele ihre ganze Kraft auf einen einzigen Gegenstand zusammenrafft, mit Hinwegweisung aller fremdartigen Empfindungen und Ideen. Sie sieht und hört nichts als den Gegenstand. So beschreibt der Dichter die Priesterin des Apollo: Wann sie die Gegenwart der Gottheit merkte, so veränderte sich ihre Farbe des Gesichts, ihr Haar gerieth in Verwirrung, und ihre Brust schwoll auf von heiliger Wuth ꝛc.

Subito non vultus, non color unus,
Non comtae mansere comae; sed pectus anhelum,

*) Cicero Quaest. Tusc. L. 1. C. VII. Occupaui te Fortuna atq. capi; omnesq. aditus tuos interclusi ut ad me adspirare non posses.

Et rabie fera corda tument: maiorq. videri,
Nec mortale sonans: afflata est Numine quando
jam propiore Dei —

Aeneis B. VI. v. 47 — 51.

Dieſes unverwandte Auge, dieſer ungetheilte Blick, mit welchen der Dichter und Künſtler ſeinen Gegenſtand unabläſſig beſchauet, ſetzen ſeine Phantaſie und Einbildungskraft in Bewegung, daß er ſich für den Gegenſtand entflammt. Darum wurde dieſer Zuſtand von den Alten mit dem Namen πνευμα bezeichnet. Durch dieſes Feuer erwärmt, ringen alle Kräfte des Geiſtes nach dem Gegenſtande, oder beſtreben ſich nach dem Ausdruck der Empfindung. Daher rühren ſeltſame Bewegungen und Verzuckungen des Geſichts, der Glieder und des ganzen Körpers.

Hauptſächlich werden in dieſem Zuſtande die niedern Seelenkräfte, Sinne, Empfindung, Einbildungskraft vorzüglich beſchäftiget, welches um ſo nothwendiger iſt; weil, wenn der Verſtand den Gegenſtand in ſeine einzelnen Theile anatomiren und zerlegen wollte, um nach ſeiner Art denſelben deutlich zu denken, er alle Schönheit deſſelben mit einem Mahle vernichten würde, welche die Seele des Künſtlers afficiren muß. Der Mathematiker, Allgebraiſt und Metaphyſicer können uns durch die ſtrengſte Demonſtration nicht begeiſtern, ihnen fehlt aber auch die Begeiſterung gänzlich. Theils weil ihre Gegenſtände nicht dazu geeignet ſind, theils, weil bei ihnen mehr die höhern Seelenkräfte würken mußten. Archimedes bemerkte zwar die feindlichen Soldaten, welche in ſein Zimmer traten, für lauter Cirkeln nicht, und rief nur: noli turbare circulos nostros. Allein er war mehr vertieft, als begeiſtert.

In dieſem Zuſtande nun, wo alle, beſonders die niedern Seelenkräfte, in der angeſtrengteſten Thätigkeit

ſind,

sind, strömen der Seele ungesucht, oft Schlag auf Schlag, eine Menge der schönsten Gedanken zu, daß ihr oft die Wahl schwer wird, welchen sie den übrigen vorziehen soll. Sie hat es nicht allein mit dem Ausdruck ihrer Gedanken, sondern auch ihrer Gefühle und Empfindungen zu thun. Und je lebhafter sie empfunden hat, desto stärker ist der Ausdruck, das Bild, mit welchem sie uns jene Empfindungen mittheilet.

Dieses habe ich mir gedacht bei der Erklärung, welche Baumgarten über die Begeisterung giebt. Man kann dieselbe, wo nicht definiren, doch expliciren, durch einen außerordentlichen Zustand der Seele, in welchem sie alle ihre Kräfte, besonders die niedern, der Gestalt anstrenget, daß ihr Innerstes sich erhebt, und heftiger athmet, in welchem sich sowohl Dinge, die sie vergessen hatte, als auch solche, die sie noch nicht erfahren hatte, ja sogar wovon sie weder selbst, noch Andere, etwas ahnden, oder voraussehn konnten, von freien Stücken darbieten *). Bei dem Alten wurde derselbe ὁρμη, ἐνθουσιασμος, πνευμα θεϊον, pulcra mentis incitatio genannt.

Sulzer unterscheidet, Enthusiasmus des Herzens und Begeisterung des Genies. Wenn das Begehrungsvermögen hauptsächlich in Bewegung gesetzt wird, so entsteht der Enthusiasmus des Herzens. Betrifft aber die Würksamkeit hauptsächlich das Erkenntnißvermögen, so entsteht daher die Begeisterung des Genies **). Bei dem erstern zeigen sich die Begehrungskräfte in einer erhöhten Würksamkeit. Die Seele wird hier

*) Aesthetica, p. 36. §. 80.

**) Sulzer allgem. Theorie der schönen Künste. Breitinger crit. Dichtkunst. Observations sur les divers états, où l'ame se trouve en exerçant ses facultés primitives, celle d'appercevoir et celle de sentir. in den Memoires der Königl. Preuß. Academ. der Wissensch. 1764.

hier mehr auf das, was sie selber fühlt, auf ihre Empfindung gerichtet, und die Vorstellungen von dem Gegenstande, der die Empfindungen erzeugte, verdunkeln sich. Ein Beispiel hiervon ist die vorige Beschreibung des Virgils. Bei der andern würkt der Gegenstand stärker auf die Vorstellungskraft, und zeiget sich in einem hellen Lichte. Die Wahrnehmung der Klarheit des Gegenstandes reizt die Aufmerksamkeit der Seele, mit Anstrengung ihn ganz zu umfassen, und diese Begierde macht sich in dem Aeußern des Menschen sichtbar.

Bei einem gewissen Maaße von Verstandskräften ist der Enthusiasmus des Herzens, der Tugend günstig, und macht sie bei dem gemeinen Manne kräftiger und würksamer, als bei den Catonen, deren Tugend nur in ihrem Kopfe ihren Sitz hat. Aber bei einem schwachen Verstande ist nur noch ein Schritt zur Schwärmerei und Fanatismus. Der Enthusiasmus des Herzens ist anhaltender, wenn damit Ueberzeugung des Verstandes verbunden, oder voran gegangen ist. Zu der Begeisterung des Genies ist oft die ideelle Gegenwart des Gegenstandes zureichend. Beide, sowohl der Enthusiasmus, als die Begeisterung sind Würkungen der Einbildungskraft. Denn es findet sich bei beiden eine erhöhete Würksamkeit der Seele. Die Gegenstände aber, wodurch dieselbe gewürkt wird, müssen in dem Bezirk der Empfindung liegen. Abstracte Wahrheiten, als solche, wenn sie nicht versinnlichet werden, vertragen sich nicht mit der Begeisterung. Sie mögen wohl überzeugen, aber die Seele nicht entzünden. Ueberzeugung des Verstandes ist Klarheit der Folge, aber nicht Klarheit des Anschauns und der Darstellung. Diese letztere aber, die Klarheit des Anschauens, ist nichts anders als die Lebhaftigkeit der Einbildungskraft. Je leichter, ausgedehnter und lebhafter eine Einbildungskraft ist, desto stärker wird Anlage zur Begeisterung seyn. Der gänzliche Mangel dieser Vollkommenheit ist ein Mangel des

Genies,

Genies, das Wort in dieser Bedeutung genommen. Daher giebt es Seelen die nichts entflammt, so wie es Köpfe giebt, die man niemals zum richtig denken gewöhnen kann. Alles was uns in eine so starke Empfindung setzt, daß die Nerven des Körpers in eine merkliche Erschütterung kommen, ist ein Hülfsmittel der Begeisterung.

Es giebt Vorurtheile welche aus Enthusiasmus entspringen, welche ansteckend sind, so wie der Enthusiasmus selbst ansteckend ist. Das Feuer der Einbildungskraft eines Andern theilt sich der unsrigen mit und unsere Einbildungskraft nimmt alsdann mit jener gleiche Richtung und gleichen Lauf.

Die Geschichte hat Beispiele von ganzen Nationen, welche einen vorzüglichen Hang zum Enthusiasmus gezeigt haben. Die Philosophie sucht die Ursache in der Schwäche ihres Verstandes, und diese in dem Himmelsstrich, unter welchem sie wohnen. Bei den Alten hießen sie Lymphatiker. Dahin gehört was Horaz sagt:

De hinc Gnatia lymphis
Iratis extructa dedit risusq. jocosq.
Dum flamma sine, thura liquescere limine sacro
Persuadere cupit: credat Judaeus apella
Non ego —

Begehren, Begehrungsvermögen, Begierde.

Psychologie, Moral.

Die Entstehungsart des Begehrens erfordert einen von uns vorgestellten oder gedachten Gegenstand. Diesen beziehen wir entweder auf uns und auf unsern Zustand durch angestellte Vergleichung, oder nicht. Im letzten Falle sind wir gleichgültig, wir begehren den Gegenstand nicht, verabscheuen ihn aber auch nicht. Im ersten Fall, urthei-

urtheilen wir entweder, daß der Gegenstand für uns ein Gut, oder ein Uebel sey. Ist jenes, so erfolgt das Begehren; ist dieses, so erfolgt das Verabscheuen. Das Vermögen nach Maaßgabe des Urtheils, von dem Gut oder Böse seyn eines Gegenstandes die wollende Kraft zu bestimmen, heißt das Begehrungsvermögen. Aus der Entstehungsart des Begehrens erhellt, daß ohne Erkenntnißvermögen kein Begehrungsvermögen entstehen kann. Denn die Würksamkeit des letztern hangt von dem Erkenntnißvermögen, als seinem Bestimmungsgrunde, ab. Wie sich der Mensch das Object vorgestellt hat, so begehrt er dasselbe auch. Es sind dieses zugleich physisch nothwendige Gesetze. Es ist ohnmöglich, daß er dasjenige, was er als gut für sich gedacht hat, sollte verabscheuen, und was er als bös für sich gedacht hatte, sollte begehren. Die Handlung des Beziehens aber hieng von ihm ab, ob er das Object mit sich und seinem Zustande vergleichen wollte, oder nicht. Und hierinne liegt der Grund, warum man Handlungen, welche das Begehrungsvermögen zur Ursache haben, willkührliche Handlungen nennet. Nämlich weil sie sich auf den ersten Act des Beziehens referiren.

Ob nun gleich das Denken bei jedem Begehren vorausgehen muß und eine conditio sine qua non desselben ist; so ist dieses darum noch kein Grund aus der Denkkraft, als Grundkraft der Seele alles übrige, und also auch die Begehrungskraft abzuleiten; als bliebe es die nämliche Kraft, bekäme aber nur einen andern Namen, wenn sie auf besondere Gegenstände angewendet würde. Denn zu dem Erkennen und zu dem Urtheilen des Verstandes über den Gegenstand muß noch eine Bestimmung mehr hinzukommen, wodurch die wollende Kraft aus dem Gleichgewichte, oder aus dem Zustande der Gleichgültigkeit gehoben werden muß, um sich für die Realisirung der gehabten Vorstellungen zu bestimmen, welches von Lust, oder im entgegengesetzten Fall, von Unlust begleitet wird. Lust und Unlust schreibt man

aber

dem Verstande als specifische Wirkungen nicht zu. Der Verstand oder das Denkvermögen legt nur den Fall der wollenden Kraft vor, und begleitet denselben mit seinem Urtheil, und setzt dadurch die letztere in den Stand, sich für die Realisirung der gebilligten oder für die Nichtrealisirung der gemißbilligten Vorstellung zu erklären. Im jenem Fall entsteht die Begierde; in diesem die Verabscheuung. Wir können daher die Begierden durch ein Wollen mit Vorsatz und die Verabscheuungen durch ein Nichtwollen mit Vorsatz, erklären. Dadurch unterscheiden sie sich von Trieben, welche ein nicht vorsetzliches Wollen in sich schließen. Das Object, welches begehrt wird, heißt die Materie, die Art und Weise, wie es begehrt wird, heißt die Form der Begierde; und im umgekehrten Fall, der Verabscheung. Der Form nach ist alles Begehren und Verabscheuen entweder sinnlich oder intellectuel. Sind die Vorstellungen, aus welchen man urtheilt, daß eine Sache gut sey, von der Sinnlichkeit entlehnt, so sind es sinnliche; sind sie aber deutliche Vernunftgründe; so sind sie intellectuell. Wenn bei dem Begehrungsvermögen die Vernunftgründe den größern Antheil an der Bestimmung desselben haben, ob sich gleich sinnliche mit einmischen, so heißt dasselbe das höhere; wenn aber die Sinnlichkeit herrschend ist, und den größern Antheil an dieser Bestimmung hat, obgleich die Vernunft mitwürket, so heißt es das niedere Begehrungsvermögen. Es läßt sich nähmlich gar wohl denken, und die Erfahrung bestätiget es, daß die Vernunft oft mitwürket, auch bei dem niedern Begehrungsvermögen. Sie ordnet öfters die Veranstaltungen zu Ausführung sinnlicher Zwecke an, entwirft die Plane, welches Sinnlichkeit nicht vermag. Weil sie aber, als Vernunft, den blos sinnlichen Zweck aus blos sinnlichen Bestimmungsgründen nicht billigen kann, so kommt die Begierde selbst nicht auf ihre Rechnung, sondern nur die Anlegung zur Ausführung

rung, wodurch sie zugleich ihre verlohrne Herrschaft über die Sinnlichkeit ankündiget, und die Begierde selbst kommt auf Rechnung des sinnlichen Begehrungsvermögens. Einige haben die letztere Art verständige sinnliche Begierden genannt, zum Unterschied der blos thierischen oder blinden, welche blos durch Gefühle bestimmt werden. Daß diese Begierden, und also auch das Begehrungsvermögen würklich in dem Menschen vorhanden sey, beweißt die Erfahrung. Zur Erläuterung der thierischen und verständigen Begierden mag folgendes dienen: Jene gehen nur auf ein gewisses äußeres Ding, entstehn nur bei dem Anblick desselben, oder gehn nur mit der Aufsuchung desselben um. Diese gehen auf die Natur und auf das Wesen des Subjects selbst, das sie hat. Das hungrige Thier sieht nur sein Futter, der hungrige Mensch sieht sich selbst und seine Ernährung; das Thier begehrt die Sache, der Mensch die Würkung derselben; das Thier empfindet sich nur, in sofern ein äußeres Ding seinen Körper verletzt, oder befriedigt; der Mensch empfindet sich selbst abgesondert von den äußern Dingen, und verlangt diese, nicht an sich, sondern weil er den Einfluß derselben über sich einsieht. — Der Mensch hat zwar dies mit dem Thier gemein, daß er bei dem Anblick der Speise oder der Lust auch einen gewissen Zug fühlt; aber wenn er nichts weiter fühlt, wenn er sich ganz aus dem Auge verliehrt, wenn er ganz in dem Gegenstande seiner Begierde existirt: so ist er nur Thier *). Jedes Object der thierischen Begierde, kann auch das Object einer vernünftigen werden. Nur in der Art des Begehrens ist ein Unterschied. In jener macht sie blos einen unmittelbaren Eindruck; in dieser wird sie erst auf den

*) Garve Anmerkungen zu Fergusons Moralphilosophie. S. 314.

den Menschen selbst bezogen, und äußert ihre Gewalt nur vermittelst des Vortheils, den sie diesem verspricht. Bei den thierischen Begierden will der Mensch blos die Sache genießen, und vergißt sich selbst; bei den vernünftigen will er sich selbst und seine Vollkommenheit genießen, und denkt an die Sache, weil sie ihm seinen Genuß befördert oder verhindert.

Ferguson hat die vernünftigen Begierden unter drei Gesetze gebracht. Erstes Gesetz: Der Mensch begehrt natürlicher Weise alles, was er sich als nützlich vorstellt. Unter diesem Tittel begehrt er Erhaltungsmittel, Schönheit, Gesundheit. Dies heißt gemeiniglich das Gesetz der Selbsterhaltung. Zweites Gesetz: Der Mensch begehrt natürlicher Weise die Wohlfarth seiner Nebengeschöpfe. Allgemeine Unglücksfälle sind ein Gegenstand der Klage; allgemeiner Wohlstand, eine Ursache der Freude. Dies kann man das Gesetz der Geselligkeit nennen: und es ist eben dies, welches den Menschen geschickt macht, ein Glied der Gesellschaft zu seyn. Drittes Gesetz: der Mensch begehrt natürlicher Weise das, was eine Vollkommenheit, und vermeidet das, was eine Unvollkommenheit ausmacht. Vortrefflich zu seyn in sich, und in Vergleichung, ist das höchste Ziel menschlicher Begierden *).

Man sieht leicht, wenn ein oberes Begehrungsvermögen möglich seyn soll, so muß die Vernunft unmittelbar practisch seyn können. Denn das Oberbegehrungsvermögen soll sich durch sie bestimmen. Und in wiefern sie dieses Geschäfte verrichtet, und auf das Begehrungsvermögen würkt, heißt sie eben, reine practische Vernunft. Wem dieses Vermögen nicht zukommt, dem kommt auch kein Oberbegehrungsvermögen zu.

Die

*) Ferguson Moralphil. S. 79. ff.

Die Begierden sind der Quantität nach, entweder einfache oder zusammengesetzte Beide sind es wiederum theils den Bestimmungsgründen, theils den Objecten nach. Aus den erstern entspringt das Interesse an einem Gegenstande. Nähmlich, wenn sehr viele Bestimmungsgründe den Gegenstand von mehr als einer vortheilhaften Seite darstellen, so muß das Verlangen nach demselben auch darnach sich richten; oder, wenn die Begierde mehr als einen Gegenstand umfaßt. Z. E. Die Begierde nach Wohlleben. Der Qualität nach, sind sie theils edel, theils unedel; je nachdem sie nach sittlichen Gesetzen gebilliget werden müssen, oder nicht, welches sich theils (und in Sonderheit) auf die Form derselben bezieht. So ist Ehrbegierde edel; im Uebermaaß aber kann sie unedel werden. Jede vernünftige Begierde kann nicht anders als edel seyn. Denn sie wird durch die practische Vernunft, und also durch das Oberbegehrungsvermögen erzeugt, und als solche muß nicht nur ihr Gegenstand, sondern auch ihre Form allgemein gebilliget werden. Ferner sind sie entweder starke oder schwache Begierden; je nachdem der Gegenstand mit mehr oder weniger Heftigkeit begehrt wird. Zusammengesetzte Begierden sind mehrentheils heftiger, als die einfachen. Das größere Interesse derselben zieht eine größere Heftigkeit des Verlangens nach sich. Man erwartet mit Ungeduld den Besitz der Sache. Zur Fertigkeit gewordene Begierden sind jederzeit heftiger, als die es noch nicht sind. Durch Fertigkeit entsteht Gewohnheit, dieselbe wird zur andern Natur. Edele, zur Fertigkeit gewordene Begierden, sind tugendhaft. Die Tugend selbst, kann in gewissem Sinne, eine lange Gewohnheit genannt werden. Der Relation nach, sind sie entweder zweckmäßig oder nicht; tyrannisch oder nicht. Da der letzte Zweck eines Vernunftwesens in seiner sittlichen Veredlung besteht, so wird eine Begierde zweckmäßig genannt

werden

werden, wenn sie als Beförderungsmittel, sowohl was die Materie als die Form betrift, anzusehen ist. So ist Ruhmbegierde zweckmäßig, wenn das Verlangen nach Ehre dem Grad der Würdigkeit angemessen ist. Tyrannische Begierden fehlen im Uebermaaß, und sind solche, über welche die Vernunft die Herrschaft verlohren hat, sie zu sittlich guten Zwecken zu lenken. Sie sind immer die ersten, welche bei einem solchen Menschen erwachen und an sie schließen sich eine Menge anderer Begierden an, woraus zuletzt ein System von Begierden d. i ein Zusammenhang entsteht, deren Ausbruch um so schwerer zu hintertreiben ist, als sie wegen ihrer Zusammensetzung die Heftigkeit des Verlangens nach sich ziehen. Ihre Ursachen sind theils physische theils moralische. Temperament und Organisation können die Anlagen dazu geben; Erziehung, Gesellschaft und Umgang können sie unterhalten, nähren und erziehen. In der Folge machen sie einen Theil des menschlichen Charackters aus. Sie sind die Zugänge zu seinem Herzen, und der Mensch hat um so mehr Ursache auf seiner Hut zu seyn, als sie von Andern, die sie schmeicheln, zu seinem Nachtheile gemißbraucht werden können. Ein merklicher Mangel von Begierden, ist die Anlage zum moralischen Pflegma.

Den Gegenständen nach sind die Begierden so mannichfaltig, als ihre Objecte. Wir werden sie nach ihren Namen in besondern Artickeln untersuchen. Unter allen aber ist keine so natürlich, als die Wißbegierde, oder das Verlangen, mit neuen Ideen sich zu beschäftigen. Von derselben ist die Neugier zu unterscheiden, welche mehrentheils eine Folge der Langenweile ist, in welcher der Mensch die große Leere seines Kopfs und Herzens fühlt, die er durch Neuigkeiten zu unterdrücken wünschet.

Uebrigens verdient noch von den Begierden überhaupt bemerkt zu werden, einmal ihre Veränderlichkeit. Dieses hat schon Lucrez bemerkt: L. III. v. 1095. ff.

Dum abest quod auemus, id exsuperare videtur
Caetera; post aliud, quum contigit, illud auemus
Et sitis aequa tenet.

Ehe wir das bekommen was wir verlangen, glauben wir, es sey allen andern Dingen vorzuziehen. Und wenn wir es besitzen, wünschen wir eben so begierig uns wieder etwas anderes. Es ist hier dem Menschen wie einem Hungrigen. Ehe er gesättiget ist, begehret er Speise. Ist er gesättigt, verursachet sie ihm Ueberdruß. Der Grund liegt meines Erachtens darinne, weil der Gegenstand der Begierde, sobald wir in dem Besitz desselben sind, für uns aufhört, Bedürfniß zu seyn, und weiter unsere Thätigkeit nicht spannet. Oft liegt aber auch die Schuld an dem Menschen selbst, welcher im Genusse fehlt, im Uebermaaß genießt, welches Gleichgültigkeit oder gar Ekel erzeugt. Epicur bemerkte daher schon, daß die Menschen beinahe alles nöthig haben. Daß aber gleichwohl diejenigen, die mit Reichthum, Ehre und Ruhm überhäuft sind, und gut geartete Kinder haben, nichts desto weniger unruhig sind, und sich mit Sorgen ängstigen. Er sahe also, daß das ganze Uebel von dem Gefäße herkäme, und daß, weil dasselbe nichts tauge, alles was man hineingieße, wenn es auch noch so gut wäre, verderben müsse:

Nam cum vidit hic ad usum, quae flagitat usus,
Omnia jam ferme mortalibus esse parata,
Diuitiis homines et honore et laude potentes
Affluere, atque bona natorum excellere fama,

Nec

Nec minus esse domi cuiquam tamen anxia corda,
Atque animum infestis cogi seruire querelis;
Intellexit ibi vitium vas facere ipsum,
Omnia illius vitio corrumpier intus
Quae collata foris et commoda quaeque venirent.
L. VI. v. 9. seqq.

Zweitens, daß die Begierden mit den Schwierigkeiten zu wachsen pflegen. Denn der Wille wird durch den Widerstand gestärkt. Ich weiß nicht, ob es mehr daher rührt, weil die Sehnsucht wächst, je länger der Gegenstand ausbleibt; oder weil der Mensch, welcher mit Schwierigkeiten denselben erringen muß, einen höhern Grad seines Kraftgefühls genießt, nach erfochtenem Siege; oder weil uns der Gegenstand nur um desto theuerer werd, je länger sein Genuß verschoben wird. Uns eine Sache verbieten, heißt uns Lust dazu machen.

Nisi tu seruare puellam
Incipis, incipiet desinere esse mea.
Ouid. Amor. L. II. Eleg. 19 v. 47.

Bei der Gelegenheit sagt Ovid vom Jupiter, er würde die Danae nicht geschwängert haben, wenn sie nicht in einem Thurme wäre eingesperrt gewesen.

Si numquam Danaen habuisset ahenea turris,
Non esset Danae de ioue facta parens.
Amor L. II. Eleg. XIX. v. 27.

Und Martial that den nähmlichen Blick ins menschliche Herz: „Galla! thue spröde. Die Liebe wird zum Ekel, wenn nicht einiger Verdruß dabei ist.

Galla, nega, satiatur Amor, nisi gaudia torquent.
L. IV. Epigr. 38.

Begehungshandlung.

Moral. u. Nat. Recht.

Im weitesten Verstande heißt eine That begehen, dieselbe würklich machen, oder den Grund der Würklichwerdung derselben in sich fassen. Die Handlungen aber sind entweder sittlicher Weise geboten, oder verboten. Thut ein Mensch das nicht, was sittlicher Weise geboten ist, so heißt es eine Unterlassungshandlung; thut er aber das, was sittlicher Weise verboten ist, so ist es eine Unterlassungshandlung. Erstere werden Unterlassungssünden, und letztere, Begehungssünden genannt. So ist der Diebstahl eine Begehungs-, und Müßiggang eine Unterlassungssünde.

Begnadigungsrecht.

Naturrecht.

Das Begnadigungsrecht (jus aggratiandi) ist in dem Rechte der Gesetzgebung, besonders der Criminal-Gesetzgebung als ein Majestätsrecht, welches dem Staatsoberhaupte zukommt, enthalten, und besteht in dem Rechte Strafen, die durch die Gesetze bestimmt sind, zu mindern, oder gänzlich bei einigen Subjecten aufzuheben. Jedoch darf nach der wesentlichen Gerechtigkeit der Grund nicht ein subjectiver seyn, welcher aus der Person des Gesetzgebers hergenommen wäre, sondern muß ein objectiver seyn, welcher sich auf die zu strafende Person bezieht. Der Grund davon ist: weil der Gesetzgeber am beßten soll beurtheilen können, ob der Zweck der Strafgesetze im vorkommenden Fall eine Ausnahme verstattet oder nicht; indem er als solcher den Grund seiner Gesetze (rationem legis) am deutlichsten kennen muß und zugleich der authentische Ausleger derselben ist.

Begünstigung aus Noth.

(Fauor necessitatis).

Nat. Recht.

Ein Fall, in welchem man das vollkommene Recht eines Andern nicht zu achten berechtiget wäre, ist ein Noth-Fall, Stand der äußersten Nothwendigkeit. Z. B. Wenn die Erhaltung des Lebens eines Menschen nicht möglich ist, ohne ein gewisses bestimmtes Faktum zu unternehmen. Das Recht, welches in einem Nothfall das entgegenstehende Recht des Andern angeblich besiegt, heißt ein Nothrecht (Jus in casu necessitatis). S. Hufeland Nat. R. S. 100. Oder Begünstigung aus Noth. Z. B. Bei einem Schiffbruche, wo ein Mensch sein Leben auf einem Brete oder Balken retten will, welcher nicht mehr als einen Menschen trägt, ertheilt ihm dieser Fall die Befugniß, den Andern, welcher sich noch daran hängen wollte, davon abzuhalten, und sollte dieses auch auf Kosten des Lebens des Andern geschehen. Hier ist der Fall, wo man zu sagen pflegt: die Liebe fängt von sich selbst an. Genau verstanden, ist aber der Fall nur da, wo eine gleiche Pflicht für mich und einen Andern da ist. Da erlaubt es die Vernunft, meine Zwecke und Güter, den Zwecken und Gütern Anderer vorzuziehen. Denn jeder Mensch muß sich zuerst als den Zweck des Sittengesetzes betrachten; weil er das dem Andern obliegende Sittengesetz, und also auch seine Rechte nur unmittelbar durch sein eigenes erkennet. Indessen schränkt die Sittenlehre doch dieses natürliche Recht ein. Nähmlich, wenn ich einsehe, daß das Leben eines Andern für Sittlichkeit und Menschenwürde wichtiger ist als das Meinige: so kann ich bisweilen verbunden seyn, dasselbe für Andere aufzuopfern. Es ist aber dies nur eine erlaßliche Pflicht, und das Recht, sein Leben zu erhalten, wenn man es

nicht einschränken oder ganz aufgeben will, bleibt in solchen Fällen immer.

Begreifen.

Logic u. Critische Philos.

Nach dem Redegebrauch sind die Redensarten: eine Sache begreifen und einen Begriff von der Sache haben, nicht einerlei. Eine Sache begreifen, heißt, die Möglichkeit, Art und Weise einsehn, wie etwas entsteht, zugeht, oder seyn kann. So sagt man nicht, daß man einen Menschen begreife, wohl aber, daß man einen Begriff von dem Menschen habe. Die Redensart: keinen Begriff von einer Sache haben, schließt beides in sich, und kann bald so viel heißen, als, sich nicht vorstellen können, wie etwas zugehe oder gewürkt werde; z. B. Ebbe und Fluth, begreift der gemeine Mann nicht, ob er gleich einen Begriff oder Vorstellung aus dem Anschaun, aus der Erfahrung haben kann; bald aber auch kann der gänzliche Mangel einer Vorstellung dadurch ausgedrückt werden. Z. B. Das unbegreifliche Wesen Gottes. Da zu dem Begreifen einer Sache gehört, daß man den Grund ihrer Möglichkeit einsieht, so ist es nicht genug, den ersten besten, oder nächsten Grund davon anzugeben, weil dieser wiederum einen andern Grund und Bedingung voraussetzt, und so weiter, bis auf den letzten, welcher außer sich weiter keinen erkennet; sondern man muß den letzten Grund, die letzte Bedingung einsehn, von welcher alles übrige, sie selbst aber weiter von keiner Bedingung abhängt; da dieses aber das Geschäfte der Vernunft ist; indem dieselbe das Vermögen der Grundsätze ist, als welche eben diese letzte Bedingung regelförmig ausdrücken: so kann man sagen: Begreifen ist das eigentliche Geschäfte der Vernunft. Z. B. der gemeine Mann

sieht,

sieht, daß der Dachziegel nicht nach den Wolken zu, sondern nach der Erde fällt. Er begreift aber nicht sogleich wie das zugeht, woraus es zu erklären ist, weil ihm die Regel oder das Gesetz unbekannt ist, woraus er sich dieses Faktum begreiflich machen könnte. Sag' ich ihm aber die Regel oder den Grundsatz, daß dieses aus der anziehenden Kraft der Erde und der daraus entstehenden Schwerkraft der Körper komme; so subsumirt er nur das einzelne Faktum unter dieser Regel und sagt: ja, so ist es natürlich und begreift die Sache. Die Regel selbst ist weiter nichts, als das Grundfactum, regelförmig ausgesagt. Grundfacta aber sind solche, die aus nichts eher oder besser erklärt werden können, und bei welchen man stehen bleiben muß. Oft muß sich die Vernunft begnügen die Unbegreiflichkeit des Unbegreiflichen zu begreifen *).

Das Verstehen hingegen ist Sache des Verstandes. Die Sinne verstehen eigentlich nicht. Sie geben nur den Fall oder die Anschauung her. Z. E. Sparrmann erzählt in seinen Reisen, daß die Wilden beim ersten Anblick, seine Taschenuhr für ein Thier gehalten, und um es zu tödten, mit einem Prügel jämmerlich zertrümmert hätten. Ein Beweiß, daß sie, ob sie gleich eine Anschauung davon hatten, das Ding nicht verstunden. Zum verstehen gehört, daß man den Gattungsbegriff angeben kann, unter welchen die empfundene Sache gehört. Z. B. das Kind, welches ein vorgehaltenes Stück Zucker zum Munde führt, und mit der Kreide schreibt, giebt zu erkennen, daß es die Klassen weis, worunter diese Dinge gehören. Die höchsten Gattungsbegriffe, wenn man so sagen darf, sind die Categorien, unter welche alle Erscheinungen gebracht

*) Kant Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. S. 128.

werden können, und über welche hinaus weiter nichts liegt. Die Möglichkeit alles Verstehens des Verstandes rührt mithin daher, daß demselben diese ursprünglichen Denkformen, als die Möglichkeit alles Denkens, ursprünglich beiwohnen, und daß die Sinne die Materie dazu herbeiführen. Sie legen dem Verstande das empfundene Faktum als Erscheinung vor, und überlassen ihm nun das Geschäfte, den Fall unter den Gattungsbegriff oder Categorie zu bringen, und dann sagt man, daß der Verstand dasselbe verstehe. Dieses ist auch dem Worte, Verstand, welches von verstehen herkommt, angemessen.

Begriff.

Logic und critische Philosophie.

Begriff, Vorstellung, Gedanke, Idee, sind Worte, welche nach dem Sprachgebrauch oft für eins gebraucht werden, ob sie gleich, wenn man genau reden will, wiederum verschieden sind. Im Allgemeinen versteht man darunter die Wahrnehmung einer Sache mit Bewußtseyn. Leibnitz nannte es eine Perception mit Apperception verbunden (Perceptio cum adperceptione conjuncta). Eine Sache stellt die andere Sache vor, wenn ihre Merkmale in der andern ausgedrückt werden, und Merkmale sind dasjenige, wodurch sich eine Sache von der andern unterscheidet, daß der Verstand sie nicht mit andern Dingen verwechselt. Dieser Ausdruck der Merkmale geschieht entweder in einem körperlichen Wesen, und heißt physische Vorstellung. So stellt der Spiegel das Gesicht vor, hat aber selbst keine Vorstellung davon. Oder in einem einfachen Wesen, wie die Seele ist; im letzten Falle nannte Leibnitz eine solche Vorstellung, Perception. Kommt nun das Bewußtseyn hinzu, welches der Aktus der Seele ist, wodurch

durch sie die vorgestellte Sache nebst ihrer Vorstellung von sich und andern Dingen unterscheidet, so hieß dieses Apperceptio *). Da wir uns aber die Dinge nicht unmittelbar; sondern vermittelst der Vorstellung von der Veränderung, welche in unsern Organen von den Objecten hervorgebracht wird, vorstellen: so kann man auch sagen: Begriff ist die Wahrnehmung einer mittelbaren Vorstellung eines Dinges. Die Scholastiker machten einen Unterschied unter Idea impressa und expressa. Jene war eine solche, die die Seele aus sich selbst hervorbringt, wie das Huhn das Ei. Wann sie nun dieselbe beschaut und betrachtet, daß sie dieselbe verstehn oder gleichsam lesen kann, was sie bedeutet, so war dies Idea oder Species expressa. v. Chauvin Lex. Phil. vox Idea. Daß das Bewußtseyn ein nothwendiges Requisit unsrer Begriffe sey, erhellet folgender Maaßen. Gesetzt ich denke; so unterscheide ich entweder das Object meines Denkens von mir und andern Dingen, oder nicht. Im letzten Falle weis ich nicht ob ich denke? und was ich denke? Folglich ist dieser Zustand von dem Zustande des Nicht — Denkens nicht unterschieden. Nichts denken und Nichts — Denken ist eins. Es bleibt also nur der erste Fall übrig. Unterscheide ich aber den Gegenstand des Denkens von mir und andern Dingen, so weis ich nicht allein, daß ich denke, sondern auch was ich denke, das heißt, ich bin mir bewust. Demnach gehört zu jedem Begriffe Bewußtseyn, und Begriffe ohne Bewußtseyn, sind ein Mangel der Begriffe. Das Geschäfte des Verstandes, wodurch er die Merkmale, welche an einem Gegenstande wahrgenommen werden, zu der Einheit eines Begriffs zusammenfaßt, heißt die Synthesis. Die Merkmale machen die Materie

*) Essai sur l'entendement. Ch. XI. Monadolog. §. 14. §. 21 T. 17. Epist.

terie; die Art und Weise ihrer Verknüpfung, die Form desselben aus. Dies ist die Art und Weise, wie sie gedacht werden. Auf die Frage: Was wird gedacht? antwortet die Materie, der Stoff. Auf die Frage: Wie denke ich? antwortet die Form. In Ansehung ihres Ursprungs sind die Begriffe entweder ursprüngliche oder abgeleitete. Ein ursprünglicher Begriff ist die bloße Ankündigung von dem veränderten Zustande eines Organs, unabhängig von jeder Würkung eines Geistes. Ein abgeleiteter Begriff ist ein solcher, welcher durch irgend eine Würkung eines Geistes, durch Reflexion und Abstraction hervorgebracht ist. Zu diesen gehören die analogischen Begriffe, die wir weder durch innere, noch durch äußere Empfindungen bekommen, sondern nach gewissen Aehnlichkeiten bilden, die sie mit andern Vorstellungen haben. Die ursprünglichen Begriffe dürfen nicht mit angebohrnen verwechselt werden (S. angebohrne Begriffe). In wiefern ein Begriff ein bloßes Resultat der Würkung der Objecte auf die Sinne ist, in sofern heißt er ein sinnlicher Begriff, wobei man entweder sieht auf die Sache, welche empfunden wird; oder auf die Empfindung. Jenes kann ein sinnlicher Begriff schlechthin genannt werden, dies ist ein Empfindungsbegriff insbesondere (ein Begriff von einer Empfindung). Und zwar entweder wiederum der innern oder der äußern. Sieht man auf die Materie oder auf die Gegenstände der Begriffe, welche nur die Erfahrung hergeben kann, und welche eigentlich in die reine Logic nicht gehören, als welche es blos mit der Form zu thun hat, so wird entweder eine einzelne Sache vorgestellt oder ein Abstractum, d. i. das Aehnliche und Gemeinsame, welches mehreren einzelnen Dingen zukommt, mit Hinweglassung der Individuellen Unterscheidungspuncte (S. Abstraction, Abstractum). Im ersten Fall ist es ein

Begriff von einem Individuo oder einzelnen Dinge. Im andern Fall ist es ein abstracter allgemeiner Begriff, und zwar entweder ein sinnliches Abstractum, oder eine Notion.

Alles was wir denken sind entweder Sachen, oder Eigenschaften der Sachen, oder Verhältnisse, und diese sind entweder einfache, oder zusammengesetzt; ferner entweder solche, die da anzeigen, wie wir auf die Sachen würken, oder wie sie auf uns würken. Demnach giebt es absolute, und relativische Begriffe. Jene, in welchen ein absolutes Ding vorgestellt wird, das für sich gedenkbar ist. Diese, in welchen das Verhältniß der Dinge vorgestellt wird, welche nichts anders, als aus der Gegeneinanderhaltung und Vergleichung der Dinge entsteht. Dieses zusammen genommen, macht den objectiven materiellen Unterschied der Begriffe aus. Begriffe von einzelnen Dingen heißen Anschauungen, und werden den allgemeinen Vorstellungen entgegengesetzt, welche, da sie Producte des Verstandes sind, discursive Begriffe (conceptus) genannt werden *). Ein einzelnes Ding begreifen, heißt, irgend eine allgemeine Classe oder Gattung wissen, unter welche es gebracht werden kann. Eine Veränderung oder Erscheinung begreifen, heißt, im Stande seyn, sie unter irgend eine ausgemachte Regel oder Gesetz zu bringen. Faßt ein Begriff Merkmale in sich, die sich sinnlich empfinden lassen, so ist es ein empirischer, enthält er aber nichts empfindbares, so wird es ein reiner Begriff genannt. Bei solchen kommt zwar nichts zu empfinden, wohl aber etwas zu denken vor **) Die reinen Begriffe sind entweder reinsinnliche, wenn sie in der reinen Anschauung ihren Gegenstand a priori darstel-

*) Kant Crit. d. r. V. S. 24. 31. 50. 320.

**) Ebend. S. 20. 50.

ſtellen. Z. B. Triangel *). Oder reine Verſtandesbegriffe. Z. B. Urſache. Dieſe enthalten blos die Form, die Function des Verſtandes, wodurch derſelbe einer Verknüpfung des Mannichfaltigen Einheit giebt. Z. B. Wenn wir das Mannichfaltige denken: ein Weſen, welches Beharrlichkeit und Kraft hat, ſo iſt die Einheit davon, Subſtanz. Dieſe ſind ihrem Urſprunge nach, entweder reine Verſtandsbegriffe und heißen Categorien, Stammbegriffe, Elementarbegriffe, Prädicamente **) (S. Categorie) oder abgeleitete Verſtandsbegriffe, Prädicabilien ***) welche entſtehen durch die Verknüpfung mehrerer Categorien unter ſich, durch Beziehung derſelben auf reine Anſchauung, oder auf Empfindung überhaupt, und heißen Schemate; oder durch Erhebung der Categorien bis zur höchſten Einheit zum Abſoluten, und heißen Ideen ****) oder durch logiſche Vergleichung dieſer Vorſtellungen des Raums, und der Zeit unter ſich ſelbſt, und heißen Reflexionsbegriffe, Vergleichungsbegriffe *****). In Abſicht auf Bedeutung und Gültigkeit ſind einige dieſer Begriffe Naturbegriffe ******) (Erfahrungsbegriffe möchte ich ſie nicht nennen, wegen der Zweideutigkeit) d. h. Formen zu Begriffen, denen ſich Materie in der Anſchauung und dadurch würkliche Objecte geben laſſen, die man alſo in einer möglichen Erfahrung (Natur) zeigen, und anſchaulich machen

*) Kant Crit. d. r. V. 713. 721.

**) Ebend. 278. 82. 310. 321. 401. Prolegom. S. 85. 117 — 124.

***) Crit. S. 82. 96. Prolegom. S. 120.

****) Crit.. S. 137. 311. 409. Proleg. §. 29.

*****) Kant Proleg. §. 123. Crit. 261. 369.

******) Proleg. §. 125.

machen kann. So haben die Categorien ihre Anschauung und Gegenstände in der Sinnenwelt *). Andere heißen Transcendentale Begriffe, deren Formen so beschaffen sind, daß ihnen keine Materie in der Anschauung und Erfahrung angemessen seyn kann, die alle Möglichkeit der Erfahrung übersteigen. Dies sind die Vernunftbegriffe oder Ideen, für welche in der Sinnenwelt kein ihnen entsprechender Gegenstand vorkommt. Z. B. Wesen aller Wesen **). Ein Begriff heißt problematisch, wenn weder Möglichkeit noch Unmöglichkeit seines Gegenstandes erkannt wird. Z. B. eines Noumenon; unmöglich, der sich oder dem Gegenstande widerspricht; usurpirt, wenn sein Gebrauch weder auf Erfahrung noch Vernunft sich gründet. Z. B. Glück ***).

Alle diese Begriffe wird man unter ihren besondern Namen in einzelnen Artickeln deutlicher erklärt finden, als es hier geschehen konnte. Hier hielten wir es für hinlänglich, die verschiedenen Arten derselben im Zusammenhange vorzulegen, um sie mit einem Blick übersehn zu können.

Sieht man auf die Form der Begriffe, so unterscheidet man der Quantität nach, ihre Extension und Intension. Jene besteht in alle denjenigen Begriffen, welche unter einem allgemeinen Begriffe stehn, sie machen den Umfang, die Sphäre desselben aus. Z. B. geradlinigte, krumlinigte Fläche. Diese ist der Inbegriff der Merkmale, welche in dem Begriff gedacht und von einigen auch Comprehensio genannt werden. Z. B.

*) Critik. III. 567. Grundleg. zur Metaph. der Sitten. 114.

**) Crit. 310. f. 322. Proleg. 126.

***) Crit. 254. 386. f. 596. 84. Schmid Crit. der reinen Vernunft. 189. f.

z. B. ein von drei Linien eingeschlossener Raum. Wobei die Regel der Logiker bekannt ist: Wie die Comprehension oder Intension zunimmt, so nimmt die Extension ab, und wie Comprehension abnimmt, so nimmt die Extension zu. Z. B. Wenn man in Erklärungen der menschlichen Triebe, diesen Begriff in der engern Bedeutung nimmt, wo er mehrere Merkmale oder Bestimmungen bekommt, so sind der Triebe weniger, oder man kann nicht alles darunter rechnen. Macht man ihn aber weiter, so sind ihrer mehrere. Hieraus entspringen die einfachen und zusammengesetzten Begriffe, je nachdem sie sich in mehrere Merkmale auflösen lassen oder nicht. Die Qualität bezieht sich auf die Güte und Vollkommenheit derselben. Nach dieser sind sie entweder deutlich oder undeutlich, vollständig oder unvollständig, ausführlich (s. Analysis) (adäquat) oder nicht u. s. w., wie die allgemeine Logic lehrt. Diese Vollkommenheit der Begriffe, wird die analytische genannt, wodurch dasjenige bestimmt angegeben werden kann, was in dem Begriffe gedacht wird und in demselben enthalten ist. Zum Unterschiede der synthetischen, wodurch alle diejenigen Begriffe gedacht und aufgezählt werden, welche unter einem allgemeinen Begriffe enthalten sind, sowohl die Species, als überhaupt seine untergeordneten Begriffe. Durch jene soll man die Frage beantworten: Was ist die Sache? Durch diese; wie vielerlei ist dieselbe? Die Leibnitz, Wolfische Schule hat den Gebrauch der erstern in der Logic vorzüglich eingeführt. Sie ist, was Deutlichkeit der Erkenntniß betrift, allerdings von erheblichem Nutzen, indem sie die Begriffe erläutert. Bei der Gelegenheit aber erschienen auch die sogenannten dunklen Begriffe (ideae obscurae) die man nicht sowohl den deutlichen, als vielmehr den klaren Begriffen entgegensetzte, bei welcher Gelegenheit sich der

Streit

Streit erhob, ob es einen Zustand der dunkeln Ideen gäbe? Die Freunde der Leibnitzischen Philosophie, wenn sie consequent seyn wollten, mußten die Frage bejahen, und beschrieben uns denselben als einen solchen, in welchem die Seele zwar Begriffe hat, sich aber derselben nicht bewußt ist. Denn sie setzten die Natur und das Wesen der Seele in der Denkkraft (anima est vis repraesentatiua) und behaupteten diesem Begriff zu Folge, daß die Seele immerzu dächte, oder Begriffe habe; weil sonst ihr Wesen hinfallen würde. Als man ihnen nun die Erfahrung entgegenstellte, als welche lehre, daß man im tiefen Schlafe und in der Ohnmacht würklich nicht denke; so antworteten sie: die Seele hat zwar in diesen Zuständen Ideen, sie ist sich aber derselben nicht bewust, sie liegen dunkel in ihr. Man gieng noch weiter. Man sagte: nicht würken, heißt nicht seyn. Vermögen zu würken, ist ein Begriff außerhalb der Seele ohne Realitat. Folglich würde die Seele aufhören eine reelle Kraft zu seyn, wenn sie nicht immer dächte. Demnach wären also dunkele Ideen solche, womit kein Bewußtseyn verbunden ist. Solches läugneten nun die Gegner. Denn erstlich ist ein solcher Zustand ein wahrer Mangel, eine Abwesenheit der Ideen. Denn wo ich nicht weis oder mir nicht bewußt bin, dessen was ich denke, da denke ich Nichts d. i. gar nicht. Zweitens, konnten die dunkeln Ideen aus der Erfahrung nicht bewiesen werden; weil sie eine Negation, eine Abwesenheit in sich schließen, welche nicht erfahren werden kann. Mithin waren sie nur geschlossen, zu Gunsten des Begriffs, welchen man sich einmal von der Seele gemacht hatte, und den man nicht gern aufgeben wollte. Aber einstweilen jenen Begriff zugegeben, fuhren die Gegner fort, so sind zu seiner Rettung jene dunkeln Ideen gar nicht nöthig. Denn eine Kraft, welche ein stetes Bestreben (Conatus) ist, hört dadurch

daß

daß sie nicht specifisch würken kann, nicht auf, eine würkliche Kraft zu seyn, wenn ihr ein Impediment gesetzt wird. Der Magnet kann seine anziehende Kraft nicht beweisen, wenn er nicht in die Sphäre seiner Würksamkeit gesetzt ist; demohnerachtet behält er seine Tendenz *). Hiernächst mußten die dunkeln Ideen den Satz des Grundes in Verbindung mit der Freiheit retten. Wolf nahm den Satz: daß alles seinen zureichenden Grund habe, so allgemein, daß er sich auch bis auf die Freiheit, welche er das Vermögen zu wählen nannte, erstrecke, und der Mensch müsse bei allen willkührlichen Handlungen einen zureichenden Grund haben. Man setzte ihm abermals die Erfahrung entgegen, als welche lehre, daß der Mensch oft ganz ohne Grund handele, wenigstens sich dieses Grundes nicht bewußt sey. Worauf er antwortete: in dem Falle läge der Grund dunkel in der Seele. Wie mag aber alsdenn, fuhren die Gegner fort, das ein Grund meiner Handlung werden können, dessen ich mir nicht bewust bin?

Crusius sagt: Entweder die Ideen liegen schon zuvor in der Seele, und werden bei den hinzukommenden Bedingungen nur erweckt, das ist lebhaft gemacht, und in actum secundum gebracht: oder es liegt nur der nächste Grund und die Kraft dazu in der Seele, welche dieselben bei den hinzukommenden Bedingungen nur erweckt, und, nach Beschaffenheit derselben bildet und hervorbringt. In beiden Fällen braucht man doch keine solche, vorstellende Kraft der Welt in der Seele anzunehmen, wie sie der Freiherr von Leibnitz hat annehmen wollen, daß nämlich die Ideen von allen individuellen

*) Locke de intell. humano, vergl. mit Leibnitz Monadolog. und noueaux Essais sur l'entenden.

ellen Subſtanzen und Begebenheiten in der Welt, in der Seele würklich vorhanden wären, obwohl nicht alle mit Deutlichkeit und Bewußtſeyn. Unterdeſſen meint er doch, die Ideen könnten würken, ohne Bewußtſeyn, theils wenn das Bewußtſeyn erſt hinten nach erfolge. Z. B. Bei den Ideen, welche zu den menſchlichen Grundbegierden gehörten. Theils, wenn die Bedingung des Bewußtſeyns auch niemals hinzukomme. Z. E. bei den Ideen, nach denen die Seele in ihren Körper würkt, und ihn bewegt. S. Cruſius Weg zur Gewißheit, S. 158. 161. Thelematol. §. 92, 152. Allein, hier verwechſelt er Ideen mit Inſtincten nnd Trieben; dieſe unterſcheiden ſich dadurch, daß ſie würken, ehe noch ein Bewußtſeyn hinzu kommt.

Wenn man aber unter dunkeln Begriffen ſolche verſteht, deren Merkmale man nicht beſtimmt angeben kann, bei welchen man die Sache immer noch mit andern verwechſelt, ſo iſt dagegen nichts einzuwenden *). Dann iſt es ein verworrner Begriff.

Beziehen wir unſere Begriffe auf die Geſetze des Denkens, ſo ſtimmen ſie entweder mit denſelben überein, oder nicht. Dort ſind es wahre, hier, falſche Begriffe. Der Modalität nach, denkt der Verſtand entweder durch ſie blos mögliche oder würkliche Gegenſtände. Jene heißen ideale, dieſe reale. Die idealen ſind die problematiſchen. Bei den realen iſt man ſich zugleich der Realität ihres Gegenſtandes bewußt.

In Anſehung des Verhältniſſes können die Begriffe eingetheilt werden in Haupt- und Nebenbegriffe. Jene ſind ſolche, auf welche das mehreſte ankommt, und die an der Spitze der übrigen ſtehn, oder in einer Diſciplin ſouverain ſind. Dieſe ſind ſolche, welche

*) Platners phil. Aphorism. S. 5. ff.

welche um der Hauptbegriffe willen da sind, um ihnen das gehörige Licht, Deutlichkeit und Lebhaftigkeit zu geben. Höhere oder niedere, je, nachdem sie andere unter sich begreifen, oder von andern unter sie begriffen werden. Das wechselseitige Verhältniß beider zu einander heißt Subordination, welche sowohl mittelbar, als unmittelbar ist, je nachdem sie in einer Geschlechtstafel die nächsten, oder entfernteren sind. Begriffe, welche zwar zu einem allgemeinen Begriffe gehören, aber aus verschiedenen Bestimmungsgründen entstehn, heißen coordinirte Begriffe. Keiner von diesen ist in dem andern enthalten. Ferner giebt es entgegengesetzte, und nicht entgegengesetzte Begriffe, in wiefern der eine das aufhebt, was der andere setzt, oder nicht.

Von der moralischen Seite betrachtet, sind die Begriffe der Menschen entweder nützlich; wenn sie geschickt sind uns zu unterrichten, oder zu belustigen; oder schädlich, wenn sie das Gegentheil würken *). (Siehe Categorie, ingleichen, Denken.)

Beharrlichkeit.

Metaph. u. crit. Philos.

Etwas beharret wenn es sein Daseyn fortsetzt. Fortsetzung des Daseyns heißt Dauer. Dies ist nun ein einfacher Begriff den man weiter nicht erklären kann als so, daß die Sache noch ist, und noch ist. — — In dem Wörtchen noch liegt eine Zeitbestimmung. Daher sagt Kant, Beharrlichkeit ist Daseyn zu aller Zeit. **) Diese Beharrlichkeit ist ein Charakter der Substanz. Sie bleibt oder beharret, während die Ac-

*) Helvet. sur l'Esprit Disc. II. Ch. 1.

**) Kant Crit. d. r. Vern. S. 185. 144. 182 — 189.

Accidenzen bei ihr wechseln. Die Erscheinungen sind dieses Beharrliche nicht. Aber ihnen muß etwas zum Grunde liegen, als ein Substrat. Dieses ist das Reale, welches bleibt und beharret. Indem wir nun dieses Reale in der Zeit denken, welches unwandelbar der Zeit nach ist, so verschafft sich die Einbildungskraft dadurch ein Bild für den Begriff Substanz, welches Schema genannt wird in der critischen Philosophie. Daher ist Beharrlichkeit das Schema der Substanz *). Oder es ist dieses Merkmal die Bedingung, unter welcher sich etwas in der Sinnenwelt unter den reinen Begriff, Substanz, subsumiren läßt, (siehe weiter unten den Art. Substanz.) Was zu einer Zeit da ist und zur andern nicht, das wechselt, und der Wechsel ist ein Daseyn und Nichtdaseyn desselben Dinges zu verschiedenen Zeiten.

Behaupten.

Logic.

Etwas behaupten, wenn es dem Meinen und dem Glauben entgegengesetzt wird, setzt einmal subjective Ueberzeugung aus unüberwindlichen und gewissen Gründen voraus. Denn es setzt ein Beifallgeben des Verstandes, dessen man sich nicht erwehren kann, wo der Beifall unaufhaltlich ist voraus. Bei dem bloßen Meinen ist dieser Beifall so unaufhaltlich nicht, höchstens ist nur eine Verbindlichkeit da, gewissen wahrscheinlichen Gründen nachzugeben. Zweitens aber auch objective Ueberzeugung, wovon die Gründe für Jedermann, der nur Vernunft hat, gültig sind. Denn, was ich mit Ueberzeugung behaupten will, muß wahr seyn. Wahrheit ist aber Uebereinstimmung mit dem Objecte, in Ansehung dessen folglich die Urtheile eines Verstandes einstimmig seyn müssen. Sehr viele Dinge müssen wir blos glauben, ohne sie behaupten zu dürfen. Was man aber behaupten kann, das

kann

*) Kant Crit. 242.

kann man auch Jedermann mittheilen. Meinungen müssen wir aber für uns behalten, wenn wir uns wohl dabei befinden.

Bejahung.

Crit. Philosophie.

Bejahung und sein Gegentheil Verneigung kann sowohl im logischen, als im transcendentalen Verstande genommen werden. Im ersten Fall betrifft es das Verhältniß eines Begriffs zu einem andern, welches bei bejahenden Sätzen durch das Wörtchen, ist, und bei verneinenden, durch das Wörtchen Nicht, angezeigt wird. Da beziehen sich diese Worte nur auf das Verhältniß eines Begriffs zu einem andern und gar nicht auf ihren Inhalt. Transcendentale Bejahung hingegen, ist ein Etwas, dessen Begriff an sich selbst schon ein Seyn ausdrückt und daher Realität, (Sachheit) genannt wird. Z. B. Sehen, hören ꝛc. Eine transcendentale Verneinung bedeutet das Nichtseyn an sich selbst, einen bloßen Mangel, der die Aufhebung eines Dinges vorstellt. Z. B. blind, taub, arm u. s. w. Alle Begriffe der Negationen sind abgeleitet. Denn es kann sich Niemand eine Verneinung bestimmt denken, ohne daß er die entgegengesetzte Bejahung zum Grunde liegen habe. Der Blindgebohrne kann sich nicht die mindeste Vorstellung von Finsterniß machen, weil er keine vom Lichte hat. Der Unwissende hat keinen Begriff von Unwissenheit, weil er keinen von Wissenheit hat. Mithin enthalten die Realitäten die Materie zu der durchgängigen Bestimmung der Dinge (Crit. d. r. Vern. S. 576. f.)

Bekehrungssucht.

Moral.

Die Mittheilung unserer Religion an Andere ist Pflicht, so lange sie die Grenzen nicht überschreitet. Sie besteht in der Mittheilung unserer moralischen Begriffe von Gott und seinen Verhältnissen zu uns. Die Mittel dazu sind nicht Zwang oder Bestechungen, sondern Belehrung, Unterricht und Beispiel Sobald sich aber der Eigennutz mit einmischt, und den Gedanken des Verdienstlichen herbeiführt, daß man sich dadurch um Gott sehr verdient mache, wenn man nur einer gewissen statutarischen Religion viele Anhänger verschaffe, so entsteht ein gewisses übertriebenes Verlangen Andern seine Religion mitzutheilen. Eine gewisse Unersättlichkeit im Proselittenmachen, wobei man die Grenzen jener vernünftigen Mittheilung der Religion aus den Augen setzt, und sich jedes Mittel erlaubt, welches für den eintretenden Fall tauglich zu seyn scheint, ohne Hinsicht seiner moralischen Zweckmäßigkeit. Dies soll gesagt werden, wenn man die Bekehrungssucht eine übertriebene Bemühung nennet, Andere zu seinen religiösen Ueberzeugungen zu bewegen *). Sie ist ein Fehler, welcher aus einer falschen Vorstellung der Mittel und Zwecke herrührt, und kann gänzlich unmoralisch werden, wenn man sich unmoralischer Mittel bedient.

Bekenntniß Gottes und der Religion.

Moral.

Dieses ist die Bezeichnung unserer innern Religion vor den Menschen durch Worte oder andere Zeichen, aus-

*) Jacob phil. Sittenlehre, §. 509.

ausdrücklich oder stillschweigend. Sie ist Pflicht, so weit Mittheilung der Religion Pflicht ist, nämlich in so weit es moralische Zwecke erheischen. Dahin gehört 1) Wenn sie ein Mittel ist, Andern die Religion mitzutheilen. 2) Wenn dadurch in Anderen, welche nachtheilig von der Religion denken und urtheilen, ein besserer und wahrerer Begriff von der Religion erwecket werden kann. 3) Wenn die Pflicht der Aufrichtigkeit und Wahrheit ein solches Bekenntniß verlangt. Z. B. wenn wir von Jemanden wegen unserer Religion befragt werden, welcher die Aussage der Wahrheit von uns zu fordern ein Recht hat. Aber mit seiner Religion zu prahlen, Andere zu ärgern oder wider sich aufzubringen, sie zum Zorn und zur Rache zu reizen, ist gegen die moralische Religion, so wahr auch die Begriffe seyn mögen. Die Behutsamkeit und Klugheit erfordert aber dabei, daß man es sich zur Pflicht mache, Andern nicht schädlich oder anstößig zu werden. Daher ist es rathsam speculative Religionsmeinungen, wenn sie nicht der Sittlichkeit widersprechen, und wenn es unsere Pflicht nicht ausdrücklich fordert, mit Stillschweigen zu übergehn, oder ihre Entscheidung mit Bescheidenheit zu bezweifeln. Ferner erfordert die Klugheit, an unschicklichen Orten, und bei solchen Gemüthsstimmungen Anderer, die zu religiösen Gefühlen gar nicht passen, von der Religion nicht zu reden, auch Andere in gemischten öffentlichen oder Privatgesellschaften nach ihrer innern Religion nicht zu fragen *). Man darf aber auf der andern Seite sich seiner Religion auch nicht schämen, oder ihren Schein vermeiden, um nicht verachtet zu werden.

Belei-

*) Jacob phil. Sittenlehre, §. 503 — 506. Eberhard Sittenlehre der Vernunft, §. 150.

Beleidigung.

Moral und Nat. Recht.

Jemanden beleidigen heißt, die Rechte deſſelben widerrechtlich kränken, und eine ſolche Widerſetzlichkeit gegen die Rechte eines andern, heißt Beleidigung (Laesio, turbatio). Die Handlung die dieſes bezweckt, heißt Angriff (Aggressio). Der verletzen will, der heißt Angreifer (Aggressor) und der verletzt wird, der Angegriffene (Aggressus). Derjenige, welcher den Rechten des Andern nur dadurch Abbruch thut, das er ſeine ſelbſteigenen Rechte rechtmäßig ausübt, beleidiget den Andern nicht, vielmehr iſt dieſer verbunden ſolches zu leiden. Daraus folgt, wo eine Beleidigung ſtatt finden ſoll, da müſſen die Rechte des einen, mit den Rechten des Andern in Concurrenz treten können. Wo dieſes nicht möglich iſt, findet auch keine Beleidigung in dieſem Verſtande, wie hier das Wort genommen wird, ſtatt. Rechte können entweder mittelbar, oder unmittelbar in Concurrenz treten. Daher iſt die Beleidigung entweder eine mittelbare oder unmittelbare. Wenn daher der Begriff einer Beleidigung gegen Gott eine Bedeutung haben ſoll, ſo kann er nur verſtanden werden von ſolchen willkührlichen Handlungen, durch welche ſich Menſchen Rechte anmaßen, die ihnen durch die Geſetze Gottes nicht ſind verwilliget worden.

Daß nun Menſchen einander nicht beleidigen dürfen, iſt aus dem Begriffe einer Beleidigung klar. Durch jede Beleidigung übertritt der Beleidiger eine Pflicht gegen den Andern, und ſchränkt die Freiheit deſſelben widerrechtlicher Weiſe ein. Folglich iſt jede Beleidigung eine Handlung gegen das Sittengeſetz, d. i. unerlaubt.

Die Pflicht, welche der Beleidiger durch die Beleidigung übertritt, iſt entweder eine Zwangspflicht, d. i. eine vollkommene, oder eine unvollkommene Pflicht. Das erſtere iſt eine Beleidigung im eigentlichen Verſtande, eine

vollkommene Beleidigung. Das andere eine unvollkommene. Beide können entweder aus Uebereilung, Unachtsamkeit, Leichtsinn; oder aus Vorsatz und Bosheit geschehen. Die Folge ist, daß der Beleidiger, wenn er nicht Ungerechtigkeit mit Ungerechtigkeit häufen will, die Beleidigung wieder gut machen, und Schadenersatz leisten muß. Dies gebietet ihm von seiner Seite die Pflicht; und der Beleidigte erhält durch die Beleidigung ein vollkommenes Recht den Beleidiger dazu zu zwingen. Denn das Sittengesetz sichert den Menschen seinen gesetzlichen Gebrauch seiner Freiheit, und erlaubt ihm denselben durch Zwang zu schützen. Dadurch aber werden die Pflichten der Menschlichkeit oder die unvollkommenen Pflichten des Beleidigten gegen den Beleidiger nicht aufgehoben. Es bleibt ihm immer hohe Verbindlichkeit die Ursachen der Beleidigung zu prüfen, ob sie aus Bosheit oder Uebereilung begangen worden; die Abtreibung der Beleidigung nicht zu übertreiben und dem Beleidiger nicht mehr Uebel zuzufügen, als er durch die Beleidigung Rechte aufgegeben hat; nur solche Mittel anzuwenden, welche von der Vernunft allgemein gebilliget werden müssen; ihn folglich nicht zu verläumden, oder an seiner Ehre unrechter Weise anzutasten, ihm nicht alle Pflichten der Nothwendigkeit zu versagen u. s. w. Wo durch die Frage: ob das Recht des Beleidigten gegen den Beleidiger ins Unendliche gehe, von selbst ihre Einschränkung bekommt.

Belohnung.

Moral.

Der Begriff von Belohnung im engern Verstande findet eigentlich nur bei moralischen Wesen statt und man versteht darunter die guten oder angenehmen Folgen einer freien Handlung, welche dem freien Urheber wegen seiner

ner Handlung zu Theil werden. Das Gute in dem Zustande eines Menschen, welches nicht eine Folge seiner sittlich regelmäßigen Handlungen ist, kann nicht als eine Belohnung angesehn werden; man nennt es Glück. Daß z. B. Reichthum oft in unwürdigen Händen ist, kann ein solcher Besitzer sich nicht zur Belohnung anrechnen. Es ist keine Folge seiner regelmäßigen sittlich guten Handlungen, sondern eine Würkung von fremden Ursachen, die man, weil man sie entweder nicht alle bestimmen oder ihre Caussalität berechnen kann, Zufall zu nennen pflegt. Das eigentliche Gute in jeder Belohnung ist nicht sowohl das physische Gut selbst, welches mit der Handlung verknüpft ist, wie unter andern Herr Jacob (phil. Sittenlehre S. 153.) dafür hält; sondern vielmehr das eigene Bewußtseyn der Würdigkeit desselben aus der Regelmäßigkeit der Handlung. Dies ist eigentlich der geistige Genuß. Denn kein physisches Gut wird um sein selbstwillen begehrt, sondern wegen der damit verbundenen Vorstellungen, die die Seele eigentlich genießt. Auch kann ich darinne nicht übereinstimmen, daß Belohnnug nur ein physisches Gut sey. Ist denn das edle und beruhigende Bewußtseyn guter, tugendhafter Gesinnungen und Handlungen nicht auch Belohnung? Dies kann man doch aber gewiß nicht unter körperliche, physische Güter zählen.

Alle Belohnung ist entweder natürlich; oder willkührlich und positiv. Wenn die Natur selbst das Band geknüpft hat, zwischen der moralisch guten Handlung und ihrer angenehmen Folge durch ihre Gesetze, so ist die Belohnung eine natürliche. Hangt sie aber von der Willkühr eines andern moralischen Wesens ab, so ist sie eine positive oder willkührliche. Auch diesen Unterschied verwirft der angeführte Schriftsteller (Ebend. Anmerk. S. 155.) Er sagt: Wenn nun eine Belohnung natürlich heißt, in wiefern das Glück, oder Unglück aus

den

den Naturgesetzen selbst ein nothwendiger Erfolg ist; so ist keine Belohnung natürlich; sie sind sämmtlich positiv, d. h. sie müssen erst bei den vorkommenden Fällen von einem vernünftigen Wesen bestimmt werden. — Allein da die Wesen der Dinge, weder von dem Verstande, noch von dem Willen irgend eines vernünftigen Wesens abhängen, sondern durch sich selbst das sind, was sie sind, und von dem vernünftigen Wesen auch so gedacht werden müssen, so sind auch die Naturgesetze und dasjenige, was eine nothwendige Folge derselben ist, unabänderlich, so lange Natur ist, und können nicht von der Willkühr eines vernünftigen Wesens anders bestimmt werden, auch nicht einmal die würkliche Ertheilung des Guten. So kann selbst Gott nicht wollen, daß die Folge der Mäßigkeit an und für sich, Krankheit und ein siecher Körper seyn solle, und die Gesundheit ist natürliche Belohnung derselben. Auch der würkliche Genuß, die würkliche Ertheilung ist nothwendig, weil sie ohne Zerrüttung der Natur nicht aussen bleiben kann. Daß oft Menschen bei aller Mäßigkeit, der Gesundheit doch nicht genießen können, hat wiederum in andern Naturgesetzen seinen Grund, wo aber ihre Ungesundheit nicht als Folge der Mäßigkeit anzusehen ist, sondern vielleicht in der angebohrnen Anlage eines von Natur kränklichen Körpers und siecher Leibeskonstitution, oder andern natürlichen Ursachen, die nicht in ihrer Gewalt stunden, gegründet ist. Eben so kann Gott nicht haben wollen können, daß ein Mensch wegen seiner Tugend sich als einen Verworfenen und Missethäter ansehen solle, so wenig als die moralischen Gesetze einer vernünftig moralischen Natur abgeändert, und zum Gegentheil verwandelt werden konnten. Es ist daher bei solchen natürlichen Belohnungen an gar kein anderes Wesen zu denken, von welchen sie in vorkommenden Fällen bestimmt werden müßten. Wollte man das positiv nennen, daß man erst abwarten müsse, welches endliche Vernunftwesen durch seine Handlung Belohnung verdient hat, weil dies a priori

nicht

nicht bestimmt werden könne (§. 113.) so schiebt man hier dem Worte positiv eine ganz fremde Bedeutung unter. Anderer Gründe nicht zu gedenken. Sollte der berühmte Verfasser andere Gedanken mit seinen Worten verknüpft haben, so läßt mich der Zusammenhang dieselben nicht errathen.

Uebrigens ist es eine sehr gegründete Wahrheit, daß in einem moralischen Reiche Belohnungen statt finden müssen, weil hier moralische Vergeltung zur sittlichen Ordnung gehört. Das heißt, das tugendhafte Betragen eines endlichen moralischen Wesens begründet die sichere Erwartung einer seiner Tugend angemessenen Belohnung; ob es gleich nicht, um dieser Belohnung willen allein, sondern aus edlern und reinern Antrieben seines Willens die Tugenden ausübte, auch nicht jure perfecto dieselbe fordern kann, weil seine Pflicht nach dem höchsten Ideal der Sittlichkeit zu streben eine unbedingte Pflicht ist.

Was die willkührlichen Belohnungen betrifft, so hat man in der Pädagogik die Frage aufgeworfen: ob es rathsam sey, Kinder durch Belobung, Geschenke, Medaillen und andere Prämien aufzumuntern? Dem ersten Anblick nach, dürfte es freilich das Ansehn gewinnen, als wäre dies der geradeste Weg zum Eigennutz und moralischen Egoismus. Denn das Kind wird das Gute, warum es ist belohnet worden, nicht thun, weils gut ist, sondern damit es mehr Vorzüge vor andern bekommen, oder überhaupt dafür belohnt werden möge. Es wird die gute That nicht als Zweck, sondern als bloßes Mittel betrachten, die damit verbundene Belohnung in seinen Besitz zu bringen. Und hiermit würde zugleich der erste Grund zu einem nachmaligen eigennützigen und eingeschränkten Charakter gelegt.

Diese Frage läßt sich so geradezu nicht entscheiden, sondern wird nach Verschiedenheit der Handlungen, und nach Verschiedenheit des Alters der Kinder, verschiedentlich müssen beantwortet werden. War die gute Handlung eine

Unter-

Unterlassungshandlung, das heißt, wo das Kind das nicht gethan hat, was es auch nicht hat thun dürfen und sollen: so würden Belohnungen am unrechten Orte angebracht seyn. Denn daß einer nicht lügt, oder nicht stielt, dafür wird er nicht belohnt, es sind dies ohnehin unerlaßliche Pflichten. Bezeichnet die Handlung eine unvollkommene Pflicht, eine Pflicht der Menschlichkeit, welche dem Kinde eine Art von Aufopferung gekostet hat: so würde ich keine Belohnung rathen; sondern blos sagen: Hier hast du recht daran gethan, wenn nämlich das Alter des Kindes noch nicht die Empfänglichkeit der Begriffe von reiner Sittlichkeit vermuthen läßt. Ich würde die Handlung an sich selbst billigen daß sie schön und gut sey, ohne Hinsicht auf das Subjekt, das sie gethan hat. Kinder von reiferem Alter, werden es eher begreifen, daß dergleichen Handlungen, ob sie gleich verdienstvoll sind, nicht wegen der Belohnung dürfen gethan werden, wenn sie ihren moralischen Werth nicht verlieren sollen. Handlungen des Fleißes, der Geschicklichkeit, der guten äußerlichen Aufführung, können ohne Gefahr belobt, und auf mancherlei Art belohnt werden. Denn Kinder haben die Sprache, Kunst oder Wissenschaft, in der sie unterwiesen werden nach ihrer Güte, Schönheit, Nutzbarkeit und Wahrheit noch nicht gekostet; ihr Fleiß kann also hierinne keine Aufforderung und Aufmunteruug finden, den Fleiß aus Pflicht, kennen sie noch nicht; und da diese Art Handlungen auf das Subject selbst gehn, und sich zuletzt in demselben endigen, so wird dadurch die Erweckung des eigennützigen Characters in Sachen der Tugend nicht so sehr zu befürchten seyn. Ueberhaupt entwickeln sich die Begriffe von reiner Sittlichkeit, nach der Erfahrung bei dem Menschen nicht zuerst. Die Natur macht mit ihnen den Anfang unter der Aufsicht der Gesetze des eigenen Wohlseyns und der eigenen Glückseligkeit. Erst später hin treten die ausgearbeitern Begriffe höherer Bewegungsgründe ein. Man muß also die erstern zum Vortheil der letztern

so

so gut benutzen, als es ohne den wenigsten Nachtheil der letztern bestehn kann. Machte es der weiße Gesetzgeber des Ebräischen Volks anders? Seegen oder Fluch waren die Triebfedern, die er ihnen gab, zu Haltung seiner Gesetze. Höhere Bewegungsgründe kannte ein Volk, welches sich vierzig Jahre lang weiter mit nichts, als mit Ziegelbrennen in Egypten beschäfftiget hatte, nicht. Sie waren in Sachen der Sittlichkeit stehend gebliebene Kinder; und ihr Gesetzgeber mußte durch Verheißung der Belohnung und durch Drohung der Strafe nur für das erste die groben äußerlichen Verbrechen zu verhüten suchen, bis ihre Nachkommen einer bessern Pädagogik empfänglich werden konnten.

In einer Gesellschaft ist das Belohnungsrecht in der vollziehenden Macht begriffen. Diese ist das Recht jedem Gliede der Gesellschaft das empfinden zu lassen, was es durch seine Handlungen nach der Gerechtigkeit verdienet. Es ist daher das Recht der Belohnung von der Grundgewalt einer Gesellschaft unzertrennlich. Jedoch muß dasselbe nach den Regeln der Gerechtigkeit ausgeübt werden. Diese bekommt daher den Namen der belohnenden Gerechtigkeit (justitia remuneratoria.

Betrachtet man die Belohnungen nach der Klugheitslehre, so giebt diese den Rath: Mit Dienstboten, wegen ihres Lohns, so genau zu contrahiren als möglich; dagegen desto freigebiger in außerordentlichen Belohnungen zu seyn, wenn man Proben des besonderem Diensteifers bemerkt. Diese Classe von Menschen wird größtentheils durch den Eigennutz gelenket, und da würde der Unterricht, wegen besserer Gesinnungen, ein viel zu langsam würkendes Mittel seyn, sie zu besonderem und außerordentlichen Diensteifer zu ermuntern, um Schritte zu thun, die über ihre gewöhnlichen und accordirten Pflichten gehn. Die Klugheitslehre setzt zwar bei dem, der

sie

sie ausübt, sittliche Bildung voraus; allein bei Personen, die wir zu unsern Zwecken auf der Stelle gebrauchen müssen, gebietet sie nicht, dieselben erst weise zu machen; sondern den Thoren so zu nehmen, wie er ist, ohne ihn jedoch zu bösen Zwecken zu gebrauchen, wie der Dichter sagt:

Vergeblich bleicht man einen Mohren,
Vergeblich lehrt man einen Thoren,
Der Mohr bleibt schwarz, der Thor bleibt dumm,
Dies ist ihr Privilegium.

Belustigung.

Siehe Vergnügen.

Belügen.

Moral und Natur. Recht.

Unwahrheit ist noch keine Lügen. Wenn der Fabeldichter leblose Dinge oder Thiere, die er zur Einkleidung nöthig findet, mit einander wie Menschen sprechen läßt, so weiß Jedermann, daß dieses nicht wahr ist; allein man nennt es keine Lügen. Umgekehrt aber ist jede Lügen Unwahrheit. Sie wird nur dann Lügen genannt, wenn sie mit Verletzung der Pflicht der Wahrhaftigkeit geredet wird. Damit stimmt das lateinische Wort mentiri überein, quasi contra mentem ire, wovon das französische mentir herkommt. Die Wahrhaftigkeit aber ist die überwiegende Neigung immer die Wahrheit zu sagen, oder die Uebereinstimmung des Gemüths mit der beabsichtigten Bedeutung derjenigen äußerlichen Zeichen unserer Gedanken, dadurch wir dasselbe zu erkennen geben. Die gewöhnlichen Zeichen sind die Worte. Jedoch ist zu verstehen, daß die Worte unsere

unſere Gedanken nur in derjenigen Bedeutung ausdrükken müſſen, was wir von der Sache denken, oder wie wir in Anſehung derſelben geſinnet ſind, von welcher wir glauben, daß ſie die wahre ſey, und welche wir haben ausdrücken wollen. Daher iſt es z. B. nicht wider die Pflicht der Wahrhaftigkeit gehandelt, wenn man ſich verſprochen hat, oder wenn man den Worten aus Irrthum eine falſche Bedeutung zugeſchrieben hat. Zwiſchen lügen und belügen iſt noch ein Unterſchied. Derjenige belügt den Andern, welcher die Abſicht hat, daß der Andere ſein Verhalten der mitgetheilten Unwahrheit gemäß einrichten ſolle. Z. B. Wenn er einen Reiſenden einen falſchen Weg weiſet, um ihn in die Irre zu führen. Unwahrheit ſagen auf Koſten ſeiner Perſon, iſt Aufſchneiderei. Es giebt boshafte, leichtſinnige, und unbedachtſame Lügen. Wer durch Unwahrheit einen böſen Zweck zu befördern ſucht, iſt ein boshafter; wer ohne Zweck unwahr redet, ein leichtſinniger; wer abſichtlich unwahr redet, um dadurch einen guten Zweck zu befördern, den er aber ohne Verletzung der Wahrhaftigkeit eben ſo gut hätte erhalten können, ein unbedachtſamer Lügner. Wer die Unwahrheit ſagt, um ſich, oder einen andern Menſchen gegen gewaltſame Angriffe auf Menſchenrechte zu retten, der beaeht eine Nothlügen.

Die Wahrhaftigkeit iſt zwar Pflicht für jeden Menſchen, und alſo auch die Nichtverletzung derſelben; weil ohne ſie das Beiſammenleben vernünftiger Weſen nicht denkbar iſt: denn durch ihr Gegentheil wird der Andere gegen ſeine vernünftigen Zwecke behandelt, die er ſich vorſetzen ſoll, und kann durch mitgetheilte Unwahrheit zu illegalen Handlungen veranlaſſet werden. Es iſt daher jeder Menſch verbunden, nicht zu lügen, wenn keine höhere Pflicht entgegen ſteht, welche ihm, ob gleich nicht das Lügen, jedoch aber das Schweigen gebietet.

Da

Da aber ein anderer Mensch nur ein unvollkommenes Recht hat, von dem Andern die Wahrhaftigkeit zu fordern, indem die Mittheilung der Wahrheit nur ein relatives Gut ist, zu welchem ich den Andern nur in dem Falle beförderlich seyn soll, wenn es Jedermann nach der Vernunft wollen kann; so hat der Andere kein vollkommenes Recht den Andern zu zwingen, daß er ihm jederzeit die Wahrheit sage. Nur in dem Falle tritt ein Zwangsrecht ein, wenn durch die Lügen dem Andern Güter entzogen werden. Andere beweisen dieses so: Sehe ich nicht ein, daß der Gedanke, den mir ein Anderer mittheilt, ein Irrthum ist, so habe ich auch noch kein Recht, einen Zwang deshalb gegen ihn auszuüben. Sobald ichs aber einsehe, daß der Gedanke, den er mir mitgetheilt hat, ein Irrthum ist, so ist sogleich dieser Irrthum nicht mehr in meiner Seele, und also fällt in dem Augenblick das Uebel des Irrthums bei mir weg, und ich kann mir kein Zwangsrecht wider den Andern, um des Irrthums willen anmaßen *). Von dem Irrthume selbst aber müssen wir die schädlichen Folgen unterscheiden, die er würkt. Wenn der Andere mir durch den Irrthum, zu welchem er mich verleitet, einen von dem Irrthume selbst unterschiedenen Schaden zufügt, und es nicht ganz von mir abhängt, den Irrthum und den daher entstehenden Schaden zu vermeiden, so habe ich in Absicht auf diesen Schaden ein gegründetes Zwangsrecht auf ihn. Wenn aber der Irrthum, in welchen er mich führt, in allem Betracht von mir eingesehn und verhütet werden kann, oder wenn der Schade, welcher mir zuwächst, nicht aus dem mir beigebrachten Irrthum unzertrennlich folgt, sondern von mir selbst, oder von einer andern Ur-

*) Schlettwein, die Rechte der Menschheit, S. 184. §. 104 f. vergl. Hufeland Lehrsätze des Naturr. S. 84. §. 167. Anm. 1. Jacob phil. Sittenlehre, S. 346. §. 684. Schmids Versuch einer Metaph. §. 550.

Ursache ganz abhängt, so ist es zwar immer für den Andern Pflicht, mich nicht in solchen Irrthum zu führen, aber ein Zwangsrecht habe ich deswegen nicht. Sagt Jemand Lügen gegen Andere von mir, die mir dadurch schaden könnten, und ich sehe kein anderes Mittel ihre Würkung unkräftig zu machen, so zwinge ich ihn zum Widerruf.

Der einzige Fall wo Lügen erlaubt ist, ist die Nothlügen. Die Menschen machen aber vieles zur Nothlügen, was keine ist. Man muß daher keine andere Unwahrheit dahin rechnen, als eine solche, welche das einzige Mittel ist, mich oder andere gegen offenbare, gewaltsame, ungerechte Angriffe auf Menschenrechte zu retten. Z. B. Ich wüßte, daß ein Räuber einen unschuldigen Menschen verfolge, ich wüßte auch wo dieser sich aufhalte oder welchen Weg auf dem Felde er genommen habe, und würde nun von dem Räuber gefragt, ob ich nicht gesehen hätte, wohin der Unschuldige gegangen sey, und sage dem Räuber einen ganz andern Weg. Der Grund, daß eine solche Nothlügen erlaubt ist, ist dieser. Es muß jeder Vernünftige einsehn, daß ich wider meine Pflicht handeln würde, wenn ich unter solchen Umständen die Wahrheit sagen und die Nothlügen nicht ergreifen wollte, ein Unglück oder Schaden zu verhüten, da solches doch zu verhüten in meiner Gewalt stund. Denn der gewaltsame Angreifer hat gar kein Recht von mir zu fordern, daß ich seine Ungerechtigkeit durch das Sagen der Wahrheit soll befördern helfen. Vielmehr muß er voraussetzen, daß, wenn ich als ein rechtschaffener Mensch handeln will, ich ihm in dem Fall die Unwahrheit sagen muß, aus Pflicht. Verlangt er also von mir die Wahrheit, um dadurch eine offenbare Ungerechtigkeit auszuführen, so verlangt er etwas von mir, das aller Sittlichkeit widerspricht. Er müßte mich, wenn ich ihm die Wahrheit

heit sagte, in diesem Falle, selbst für keinen rechtschaffenen Menschen halten, und widerspricht also sich selbst. (Jacob phil. Sittenl. §. 68).

Von Seiten des gesellschaftlichen Lebens ist das Lügen oder der unwahre Charakter, ein abscheuliches Laster. Es giebt Menschen, bei denen es zur Gewohnheit worden ist bei dem dritten oder vierten Worte Unwahrheiten zu sagen, und sollte es weiter auch nichts seyn, so müssen sie doch die Sache die sie sagen wollen, übertreiben. Sie sind nie im Stande, etwas so vorzutragen, wie es an sich ist, oder geschehen ist, sondern immer müssen sie dieselbe entweder vergrößern, oder nach Gutbefinden verkleinern. Ich kann sie nicht anders als mit dem gelinden Namen unwahrer Menschen belegen, bei deren Geschwätz man nur die Hälfte glauben darf, oder ein Paar Nullen abschneiden muß, wenn man sich bei ihrer Rechnung nicht betrügen will. Ich weiß nicht, welcher Ursach ich diesen Fehler beimessen soll. Daß Erziehuug viel dazu beiträgt, ist so gewiß, als es gewiß ist, daß Familiencharaktere forterben. Log der Vater, so lügt der Sohn fort, nach dem bekannten: a boue majori u. s. w. Oder es liegt vielleicht Egoismus zum Grunde, weil sie durch nichts besseres die Aufmerksamkeit der Gesellschaft auf sich ziehen können, das sie doch wünschen, so ist das Uebertreiben ihnen nach und nach zur andern Natur, und sie selbst zu unwahren Menschen geworden. Diesem Laster sollte die Erziehung mit aller Macht steuern. Erzieher sollten Kindern nichts als die reine Wahrheit ohne allen Zusatz und alle Uebertreibung, wie sie ist, mittheilen; aber auch diese dazu anhalten, eben so zu handeln. Denn wenn die Zunge einmal auf einem falschen Wege ist, so hält es ungemein schwer, sie wieder auf den rechten Weg zu bringen.

Man sagt nicht ohne Grund, wer sich nicht auf sein Gedächtniß verlassen könne, müsse sich nicht unter-

fangen

fangen zu lügen. Denn solche Menschen erfinden entweder die Unwahrheit; oder sie verkleiden und entstellen nur die eigentliche Wahrheit. Im letzten Fall vergessen sie die Einkleidung, wenn wir sie oft auf dieselbe Sache zu sprechen bringen, und stellen sie dar, wie sie ist. Im ersten Fall entfällt ihnen die Sache desto leichter, je gewisser sie selbst von ihrer eigenen Erdichtung sind, an die sie selbst nicht glauben konnten.

Indessen ist es möglich, daß sich Lügen zu Gedächtniß-Impreissionen umschaffen, wenn sie oft wiederholt werden. Ich habe Leute gesehn, welche am Ende ihre eigenen Lügen geglaubt haben.

Der erste Schritt zur Verderbniß der Sitten ist die Vernachlässigung der Wahrheit. Diese, sagt Pindar, ist der Anfang, ja das wahre Wesen der erhabensten Tugend, sie ist das vornehmste, das Plato zu seiner Republik erforderte *). Der Menschen ganzer Umgang besteht auf dem Glauben den sie ihren Worten beimessen; wer lügt, thut der menschlichen Gesellschaft Schaden. Unsere Sprache ist das einzige Werkzeug, durch welches wir einander unsere Gedanken und unsern Willen mittheilen, sie ist der Dollmetscher unserer Seele. Fehlt uns diese, so sind wir in keiner Gesellschaft mehr; wir werden, so zu sagen, zu Ausländern gegen einander, es ist aller Umgang verlohren, unsere ganze Polizei, unser ganzer Zusammenhang wird verderbt. Einige Westindische Völker sollen ihren Göttern Menschenblut geopfert haben, aber kein anderes, als was sie zur Versöhnung der Lügen, die sie gesagt oder gehört hatten

*) Ἀρχὰ μεγαλας ἀρετας ἁνασσα Ἀληθεια. Dieses Fragment ist von Klemens von Alexandrien angeführt, A. L. VI. C. 10. Er giebt es aber für ein gemeines griechisches Sprüchwort aus. Stobäus schreibt es deutlich dem Pindar zu, doch mit einiger Veränderung.

hatten, aus der Zunge oder aus den Ohren gelassen hatten. Dieses ist auch der Grund, warum sich die Menschen so ungern Lügen strafen lassen, und selbst ihr Zorn zeigt an, daß sie die Beschuldigung gegründet finden. Der Schein ist es nur den sie vermeiden, nicht aber das Laster. Es ist kein größerer Schimpf, als, sein eigenes Wort wieder zurück zu nehmen, und sein eigenes Wort verläugnen. (S. Wahrhaftigkeit).

Beobachtung, Beobachtungsgeist.

Logik.

Ferguson sagt: Beobachten, heißt, aus dem innern Bewußtseyn, aus den äußerlichen sinnlichen Vorstellungen, und aus Zeugnissen Fakta sammlen, die sich auf die vorhandenen Beschaffenheiten und Veränderungen der Dinge beziehen *). Eine Beobachtung durch getroffene Anstalten, heißt ein Versuch. Bei jeder Beobachtung findet sich, daß man die Würklichkeit einer Sache oder Erscheinung auf die Aussage der Empfindung ankommen läßt. In wiefern zu einer Erfahrung keine besondere Aufmerksamkeit erfordert wird, und man sich gleichsam nur leidend dabei verhält, ist das, was wir wahrnehmen, blos eine gemeine Erfahrung. Dazu wird weiter nichts erfordert, als gesunde Organe, offne Augen und Ohren. Geschieht das Wahrnehmen aber mit Aufmerksamkeit (s. Aufmerksamkeit) und Absicht, so heißt es eine Beobachtung im eigentlichen Verstande. Durch die Aufmerksamkeit wird die Würksamkeit der Seele vorzüglich auf einen Gegenstand geheftet. Die Leichtigkeit mit figirter Aufmerksamkeit die Dinge wahrzunehmen, heißt Gegen-

*) S. Moralphilosophie, S. 52.

genwart des Geistes. Also wird zur Beobachtung im eigentlichen Verstande, Gegenwart des Geistes erfordert. Also ist zerstreute, träge und unterdrückte Aufmerksamkeit der Beobachtung zuwider. Alle Ursachen, wodurch die figirte Aufmerksamkeit kann gewürkt werden, sind daher auch Ursachen von der Gegenwart des Geistes. Also jede starke Würkung in den Organen, wodurch die Lebensgeister in eine mehr als gewöhnliche Bewegung gesetzt werden, und jedes Interesse, welches die Seele bei einer gewissen Empfindung hat, wozu noch besondere natürliche Anlagen und ein gewisser Grad der Reitzbarkeit der Nerven kann gerechnet werden.

Alles was wir erkennen, sind entweder Facta oder Regeln. Entweder sind die Regeln schon vorhanden: so ist der Zweck der Beobachtung, zu finden, unter welcher Regel das Faktum enthalten sey, oder durch das Faktum die Regel zu beweisen, oder jenes aus dieser zu erklären. Oder die Regel ist noch nicht gefunden; so ist die Absicht der eigentlichen, gelehrten Beobachtung, aus der Sammlung der Faktorum, Regeln zu bilden. Also sind allgemeine Regeln, Resultate von Beobachtungen, Folgen eines Willens und kommen von einem Geiste her. Und da Erfinden nichts anders ist, als aus dem Bekannten das Unbekannte entdecken: so ist der Zweck aller gelehrten Beobachtung die Erfindung. Der Beobachter will entweder die Regel allererst erfinden, oder das Faktum aus der Regel oder dem Gesetz erklären.

Das Talent der Seele, in den Faktis die Regel leicht, lebhaft und klar zu sehen, heißt Beobachtungsgeist (aptum obseruationi ingenium). Eine Regel faßt das Gemeinsame, welches in einer Anzahl besonderer Fälle angetroffen wird, oder werden sollte. Demnach wird zum Beobachtungsgeiste zweierlei erfordert. 1) Die Entdeckung der Fälle. 2) Die Wahrnehmung des Gemeinsamen, der Aehnlichkeit

und Gleichheit derselben. „Da dieses alles die eigentliche oder gelehrte Beobachtung betrift, deren Zweck Erfindung ist: so fürchte ich nicht, daß Jemand die Einwendung machen werde, als könnten Regeln kein Gegenstand der Beobachtung seyn. Dieses Talent des Beobachtungsgeistes zeigt sich entweder vorzüglich in der Leichtigkeit bei Erfindung der Regeln oder Gesetze, aus welchen die Fakta zu erklären sind; oder in der Anwendung der Regel vermittelst der Subsumtion der Begebenheit; oder in beiden zugleich. Das erste mag theoretischer, das andere praktischer, und das dritte Beobachtungsgeist im vorzüglichsten Verstande genannt werden. Die Redensart: ein Mensch von vieler Application drückt daher jene Leichtigkeit aus, in der Anwendung einer allgemeinen Regel auf besondere Fälle. Theoretischer Beobachtungsgeist ist nöthig zu Aufführung der Lehrgebäude und Wissenschaften. Denn Theorien sind ein Inbegriff von allgemeinen Regeln oder Grundsätzen, abgezogen aus der Geschichte. Dieses kann ohne Entdeckung der Fälle und ohne Wahrnehmung des Gemeinsamen und Aehnlichen nicht geschehen. Folglich nicht ohne theoretischen Beobachtungsgeist. Praktischer Beobachtungsgeist, ist nöthig zu Führung der Geschäfte. Denn diese besteht in der Einrichtung gewisser Handlungen nach bestimmten Regeln. Woraus ferner folgt, daß allzugroße Anlage zur Speculation, öfters den praktischen Beobachtungsgeist hindert, und zu Führung der Geschäfte untüchtig macht. Hingegen ist doch bei einem gänzlichen Mangel von theoretischem Beobachtungsgeiste die Application gewagt und unsicher. Menschen, welche gleichwohl bei diesem Mangel des theoretischen Beobachtungsgeistes eine glückliche Application zeigen, ersetzen entweder diesen Mangel durch einen hohen Grad von Gegenwart des Geistes, wodurch

sie

sie alle vorkommende Umstände und Begebenheiten unter einen einzigen Gesichtspunct mit einem schnellen und großen Blick vereinigen; Wahrnehmen und thun ist bei ihnen Eins. Oder die Theorie liegt auf eine dunkle Art in ihnen, weil sie durch die häufig vorkommenden Fälle, so und so zu handeln, auf eine mechanische Art sind gewöhnt worden. Z. B. Männer, welche im Kabinet aufgewachsen und die Tour der Geschäfte durch Uebung gelernt haben.

Dieser Beobachtungsgeist wird durch Leichtigkeit und Lebhaftigkeit der Einbildungskraft unterstützt. Denn diese stellt die Aehnlichkeit der Fälle schnell wieder vor, und rathet die Verbindung ähnlicher Handlungen mit gleicher Geschwindigkeit an. Dadurch braucht die Seele weniger Zeit und Mühe, in besondern Fällen die Regeln und nöthigen Veranstaltungen sich mit Klarheit und Darstellung zu gedenken. Daher haben Menschen von practischem Genie mehrentheils dieses Talent einer glücklichen Einbildungskraft zu verdanken. Auf der andern Seite kann aber auch eine ausgedehnte Einbildungskraft, ohne Lebhaftigkeit und ohne Gegenwart des Geistes, den Beobachtungsgeist hindern. Denn der Reichthum an Vorstellungen, ein allzugroßer Zufluß von einzelnen Fällen ohne Klarheit, macht, daß wir den Vereinigungspunct derselben nicht sehen. Der Erfolg ist Verwirrung und Unentschlossenheit. Solche sehen den Wald vor vielen Bäumen nicht. Daher sind oft die gelehrtesten Aerzte vor dem Krankenbette nicht die glücklichsten.

Nach den Gegenständen der Beobachtung ist dieselbe entweder eine innere oder äußere, je nachdem dieselben entweder Veränderungen unserer eigenen Seele, ihrer Erkenntniß- und Begehrungskräfte sind, oder Veränderungen in der Körperwelt. Sie ist ferner entweder vollständig oder unvollständig. Bei der vollständigen Beobachtung kommt es nicht sowohl darauf an,

daß man alle einzelne Individuen und Fälle wahrgenommen hat; dieses geht nur in sehr wenigen Fällen an: sondern daß man a priori alle Schritte sich vorgezeichnet hat, nach welchen die Gegenstände der Beobachtung zu betrachten sind, und daß man darthun kann, daß man die Sache von allen diesen Seiten, Verhältnissen und Umständen würklich beobachtet habe, so daß nicht leicht ein Anderer einen neuen Gesichtspunct wird aufstellen können. Diese a priori vorgezählten Schritte sind als eben so viel Fragen anzusehn, welche der Beobachter der Natur vorlegt, und hört auf ihre Antwort und sucht diese recht zu verstehen. Und hierauf kommt es hauptsächlich bei allen Beobachtungen an, daß man die Natur recht frage, und ihre Antwort recht verstehe. Hierbei reicht ein willkührliches, tumultuarisches Herumschweifen mit der Phantasie und Einbildungskraft nicht zu. Die Folge unserer Beobachtungen muß sich an gewisse Regeln halten, und dieselben genau befolgen, wenn wir wollen sicher seyn, daß wir keinen Hauptumstand übersehn haben. Der Inbegriff dieser Regeln, wornach der Beobachtungsgeist geleitet werden muß, heißt Beobachtungskunst. Was unvollständige Beobachtungen sind, versteht sich von selbst. Es sind uns aber bei unsern Beobachtungen entweder die Data oder Vordersätze bekannt, und wir gehen von diesen aus, und wollen der Natur die Würkung oder den Schlußsatz angeben lassen; oder man fängt vom Erfolg, von der Würkung oder Schlußsatz an, und sucht die Umstände oder dasjenige, wodurch diese Würkung oder der Schlußsatz herausgebracht wird. Das erste ist die synthetische, das andere die analytische Methode der Beobachtung. Da dieses Geschäfte ohne Raisonnement und ohne Schlüsse nicht abgehen kann, so dürfte es scheinen, als änderten wir den Redegebrauch; weil Beobachten eigentlich mit Räisonniren nichts zu thun hat. Allein bei

gelehrten Beobachtungen und Versuchen, ist der Zweck die Erfindung des Unbekannten aus dem Bekannten. Da macht die bloße Sammlung der Faktorum nur den einen Theil der Beobachtung aus. Die Benutzung derselben durch Schlüsse erfüllt eigentlich die lezte Absicht solcher Beobachtungen, ausser welcher jene wenig nützen würde, und ein bloßer müßiger und unbenutzter Stoff seyn würde. Und dies ist der Sinn der Regel in der Beobachtungskunst: Lasset uns Fakta sammeln und Folgen daraus ziehen.

Bequemlichkeit.

Anthropologie u. Sittenlehre.

Die Geschichte der Menschheit lehret: der Mensch will nicht allein seyn, sondern er will auch wohl seyn. Daß er sey oder subsistire, schließt die Mittel zu den Nothwendigkeiten des Lebens in sich. Daß er sich wohl befinde, schließt die Mittel der Bequemlichkeit, der Eleganz und Auszierung in sich. Die Erfahrung lehrt, daß, wenn die Nothwendigkeiten des Lebens befriediget sind, so fängt er an auf Mittel zu denken, das Bedürfniß der Bequemlichkeit zu befriedigen. Der Wilde wirft nach und nach die Thierhaut weg, und lernt sich in andere Stoffe bequemer kleiden. Er begnügt sich nicht mehr mit Wurzeln und wilden Früchten seinen Hunger zu stillen; sondern sucht durch Kunst die mancherlei Bedürfnisse seines Gaumes zu befriedigen. Aus einer Erdhütte wird nach und nach ein bequemeres und reinlicheres Haus und endlich ein Pallast. Und wer mag alle die Erfindungen nennen, worauf das Bedürfniß der Bequemlichkeit ihn führte. Und hierinne that er in soweit recht. Denn umsonst hatte der Schöpfer dies Verlangen nach Wohlbefinden nicht in ihn gelegt. Umsonst hatte er die Natur so schön nicht gemacht, und umsonst hatte er auch

sei-

seinen Sinnen nicht die Empfänglichkeit dieser mannichfaltigen Schönheiten mitgetheilt. Er sollte sich also das sinnliche Leben so angenehm machen, als es sittlicherweise ihm möglich war. Und daher ist Bequemlichkeit des Lebens und Annehmlichkeit des Lebens ein und dieselbe Sache. Die Menschen sind mit den Mitteln, die zur Bequemlichkeit gehören in verschiedenen Zeitaltern in ungleichem Maaße versorgt worden. Und wie ihr Verstand zugenommen hat, so sind mit demselben zugleich die Bedürfnisse der Bequemlichkeit gewachsen. Und es hat sich immer ein Volk für dem andern mehr hervorgethan, dasselbe im hohen Grade zu befriedigen, so daß man sogar in der Folge, wiewohl fälschlich, darinne einen besondern Grad der Cultur einer Nation gesetzt hat, wenn sie es andern in der Erfindung der Mittel, die zum Schmuck, zur Eleganz und Auszierung gehörten, zuvor gethan hat. Anthropologisch betrachtet, verdanken daher alle diejenigen Künste, welche nicht zu den Nothwendigkeiten des Lebens gehören, ihren Ursprung dem Verlangen der Menschen nach Annehmlichkeit des Lebens. Zu der Annehmlichkeit gehört auch der Schmuck und alle die Dinge, welche der Einbildungskraft gefallen, ohne nothwendig, oder nützlich zu seyn. Man sollte beinahe das Verlangen nach denselben für angebohren halten. Es zeigt sich in der ersten Jugend bei unsern Kindern, besonders des zweiten Geschlechts, so wie bei Wilden, welche in Ermanglung besserer und kunstreicher Mittel, ihre Zuflucht zu seltenen Federn, Muscheln, oder Farben, womit sie sich mahlen ꝛc. nehmen.

Ob nun gleich die Annehmlichkeit des Lebens nicht letzter und Hauptzweck des Menschen ist, so ist es doch Zweck, aber nur Nebenzweck. Folglich wird es, von der moralischen Seite betrachtet, auch Pflicht des Menschen seyn, für dieselbe zu sorgen; weil er dadurch nicht allein

allein der Natur selbst ein Gnüge thut, sondern sich dadurch auch die Beobachtung seiner übrigen Pflichten erleichtert, sich heiterer und aufgelegter dazu macht, und eine Menge Hindernisse der Tugend vermeidet. Nur aber sind die Einschränkungen dabei folgende: Erstlich, daß er sich diese Bequemlichkeit des Lebens nicht zum Hauptzweck macht. Zweitens die Bedürfnisse derselben nicht übermäßig vermehret, so daß ihm zuletzt die Mittel der Befriedigung mangeln; als wodurch er sich elend macht, und sich seine übrigen Pflichten erschweret. Drittens, daß er sich dadurch nicht zur Weichlichkeit gewöhnet, und mit männlichen Sinn ihren Mangel betrachtet, und gleichgültig dagegen ist, wo höhere Pflichten mit Unbequemlichkeit zu übernehmen sind. Hieraus läßt sich beurtheilen, was davon zu halten, wenn man in der Pädagogik Kindern alles spielend lernen will.

Berathschlagungsrecht.

Nat. Recht.

In eingeschränkten Regierungsformen können einige Bürger das Berathschlagungsrecht mit dem Regenten zugleich haben, der Gestalt, daß der Regent nichts, was gemeine Landesangelegenheiten betrifft, realisiren kann, ohne vorher die Berathschlagung Anderer einzufordern. z. B. bei Reichs oder Landständen, denen dieses Recht der Mitberathschlagung zukommt. Es fragt sich: ob diese deswegen Mitregenten zu nennen sind. Pütter glaubt dieses. S. Beiträge zum deutschen Staats- und Fürstenrechte, 1r Th. S. 58. f. Schlettwein läugnet es aber aus dem Grunde: Das Recht mit zu verlegen, und mit zu rathschlagen sey nicht Mitregierung; weil dasselbe kein Zwangsrecht ist. S. Rechte der Menschheit, S. 492. §. 291.

Beredtsamkeit.

Anthropologie.

Wir betrachten hier die Beredtsamkeit nicht von ihrer ästhetischen Seite, wo sie als ein Theil der schönen Künste erscheint, sondern von ihrer anthropologischen Seite als Faktum in der Geschichte des menschlichen Erkenntnißvermögens. Sie ist die Kunst, durch die Kraft und durch den Nachdruck der Rede zu überreden, zu überzeugen und zu rühren. Unter den schönen Künsten nimmt sie mit Recht den obersten Rang ein, weil sie nicht allein nützlich und angenehm, sondern nothwendig ist. Ihr natürlicher Ursprung, den man von dem historischen unterscheiden muß, ist, wie bei jeder Kunst, in dem Menschen selbst zu suchen. Sie ist eine Tochter eines vorzüglichen Verstandes und richtiger Beurtheilungskraft, verbunden mit einer lebhaften Einbildungskraft. Denn ihr großer Gegenstand ist Wahrheit, und ihr Zweck, Ueberzeugung und Leitung der Gemüther. Große und interessante Begebenheiten, wurden von solchen Geistern, welche diese Talente in einem vorzüglichen Grade besaßen, klarer und lebhafter gedacht, und tiefer gefühlt, als von gewöhnlichen Seelen. Diese Klarheit und Lebhaftigkeit theilte sich der Rede mit, die bald einem sanftfließenden Bache, bald einem reißenden Strome ähnlich war, nachdem der Gegenstand und Zweck Ruhe, oder Erschütterung erheischte. Das was sie selbst so mächtig ergriffen hatte, ließ sich ohnmöglich mit Gleichgültigkeit aussprechen. Die Lebhaftigkeit ihrer Einbildungskraft drückte sich in den stärksten Worten aus, welche die Sprache hatte. Diese waren geborne Redner. Obgleich damals an eine Beredtsamkeit nach Regeln, oder eigentliche Redekunst noch nicht zu denken war. Die ersten Versuche derselben können wir mit nichts besserem vergleichen, als mit jenen ersten Versuchen in der Dichtkunst, welche Aristoteles αὐτοσχεδιασματα nennet.

Es waren Spuren eines redneriſchen Genies. Was war jener Ausdruck des Alexanders anders? Seine Macedoniſchen Soldaten kündigten ihm den Gehorſam auf, und wollten ihn verlaſſen. Alexander empfand dieſe Untreue tief. Aber ein einziges Wort: „Gehet hin, ihr Macedonier! ich will ohne euch die Welt bezwingen, bedeckte ſie alle mit Schaam, und wandt ihre Gemüther um. Dies ſoll nicht ſagen, als wäre die Beredtſamkeit damals noch in ihrer Kindheit geweſen. Keinesweges. Sondern es war ein Feuerfunken eines redneriſchen Genies; ein Beweis, daß dieſelbe auch ohne pompöſe Veranſtaltungen, mitten in den Geſchäften, mit wenig Worten, die gröſßte Würkung thun kann. Welches Volk aber die Gabe zu reden in eine förmliche Kunſt gebracht habe, läßt ſich nicht ſagen. Der hiſtoriſche Urſprung derſelben iſt unbekannt. Alle theoretiſche Werke über dieſelbe, bis auf die Rhetorik des Ariſtoteles ſind für uns verlohren gegangen. Indeſſen mußte Ariſtoteles ſchon Meiſterſtücke dieſer Art vor ſich haben, über welche er commentiren und aus ihnen die Regeln der Kunſt abziehen konnte. Einige behaupten, daß die öffentliche Beredtſamkeit zu den Zeiten des Perikles ſey in Flor gekommen. Unterdeſſen ſagt Diogenes Laertius, daß ſchon Bias ein groſßer gerichtlicher Redner geweſen ſey. Wir können hier dieſe Sache den Alterthumsforſchern füglich überlaſſen.

Der Nutzen, welchen dieſe Kunſt ihrer Schweſter der Philoſophie leiſtet, liegt am Tage. Sie lehrt die ehrwürdigen Wahrheiten der Vernunft mit aller Kunſt des angenehmen und blühenden Ausdrucks vortragen. Sie verſinnlichet die abſtracten Wahrheiten, und verſchaffet ihnen Eingang ins Herz. Hätte Socrates dieſe Kunſt in ſeinem Privatumgange mit Menſchen aus allerlei Klaſſen nicht verſtanden, man würde von ihm nicht geſagt haben, daß er die Philoſophie vom Him-

mel

mel herab zur Erde gezogen habe. Viele von den Werken der Alten würden ohne sie nicht auf die Nachwelt gekommen seyn, den Nutzen gestiftet und den Ruhm erlangt haben, welchen die Zeit nicht hat vernichten können. Ich sage nichts von dem Nutzen, welchen sie andern Wissenschaften und besonders dem Staatsmanne leistet, ob wir gleich nicht mehr in Athen oder unter römischen Consuln leben, als in welchen Staaten sie den höchsten Gipfel erreicht hatte. Denn wie oft kommt nicht auch ein solcher in den Fall, vor einer öffentlichen Versammlung zu reden. Durch sie konnte der unsterbliche Cicero einen wilden aufgebrachten Pöbel besänftigen. Durch sie brachte dieser Patriot das römische Volk dahin, daß eine Sache, die es seit Jahrhunderten gewünscht, freiwillig verwarf. Und hätte nicht das Schicksal Roms Untergang beschlossen gehabt, so wäre es durch die Beredtsamkeit dieses einzigen Mannes gerettet worden.

Es ist aber nicht möglich, daß wahre Beredtsamkeit, wenn man sie nicht mit bloßer Wohlredenheit verwechselt, ohne Philosophie statt finden kann. Die Wohlredenheit hat es mit Worten; die Beredtsamkeit mit Gedanken zu thun. Jene begnügt sich mit schönen Worten, Phrasen und künstlichem Bau der Perioden. Sie gleichet einer Putzmacherin, welche den äußerlichen Staat besorgt, unbekümmert, welchen Leib er schmückt. Ob nun gleich die Wohlredenheit ein wesentliches Stück der Beredtsamkeit ist, so ist es doch nicht die Hauptsache. Diese besorgt, durch Philosophie geleitet, die Wahrheit und Richtigkeit der Gedanken und Urtheile, sie ordnet alles zu einem schönen Ganzen durch Anlegung eines regelmäßigen Planes, sie sorgt für die stärksten Beweisgründe, und erklärt sich sonst für nichts, als Wahrheit. Bloße Wohlredenheit vermag dieses nicht, wenn ihr Philosophie nicht zur Hand gehet. Sie gleichet einer feilen Dirne, die um

Lohn

Lohn oder Gunst jedem auch schlechten Stoff ausschmückt, die nur das Süße (dulce) liebt, unbekümmert, ob es auch nützlich (utile) und anständig (honestum) sey. Man wird das immer finden, daß diejenigen, welche vorgeben, Redner zu seyn, oder es wenigstens sich einbilden, wenn es ihnen an Philosophie fehlt, höchstens Sophisten oder elende Deklamatoren sind.

Auf den Unterschied zwischen wahrer Beredtsamkeit, und bloßer sophistischer Wohlredenheit, zielt die Erklärung, welche wir im Gorgias des Plato finden, sie sey eine Kunst zu betrügen und zu schmeicheln. Nur von übelverstandener und gemißbrauchter Fertigkeit in der schönen Diction mag dieses gelten, keinesweges aber von wahrer Beredtsamkeit. Eben dahin, und nur für sie gehört die Züchtigung des Montagne *) wenn er die Worte Plutarchs benutzt, daß ein alter Rhetor gesagt hätte, sein Handwerk wäre, kleinen Sachen ein Ansehn zu geben, und sie groß zu machen. In Sparta würde man ihn dafür mit Ruthen ausgestrichen haben, daß er eine betrügrische und verführerische Kunst triebe. Diejenigen, fährt er fort, welche das Frauenzimmer verkleiden und schminken, thun nichts so schlimmes. Denn es ist ein geringer Schade, wenn man sie nicht in ihrer natürlichen Gestalt sieht. Hingegen diese Leute machen ein Handwerk daraus, nicht allein unsere Augen, sondern auch unsere Urtheilskraft zu betrügen, und das Wesen der Dinge zu verdrehen und zu verderben. Sie gehören nur für kranke Staaten. Zu Lacedämon machte man sich nicht viel aus den Rednern. Und als die Athenienser gewahr wurden, wie verderblich ihr Gebrauch war, befahlen sie, daß

*) Essais de Mr. de Montagne II. 51. vergl. Sextus Empir. advers. Mathem. L. II. Quintiliam. Instit. Orat. L. II. C. 16.

daß der vornehmste Theil der Redekunst, welcher in Erregung der Leidenschaften besteht, der Eingang nämlich, und der Schluß weggelassen werden mußte. Er vergleicht sie mit der Leckerei der Kochkunst, und nennet sie Leckereiwissenschaft, in welcher es auf die Brühen und Ingredientien, auf die verschiedenen Salate nach der Jahreszeit, ob sie worm oder kalt müssen aufgetragen werden, auf die Art sie zu zieren und zu putzen, damit sie besser ins Auge fallen, ankommt. Er hat Recht, wenn einer weiter nichts, als bloßer Wohlredner in obiger Bedeutung ist. Die wahre Beredtsamkeit braucht nicht ängstlich um Worte besorgt zu seyn, alles was sie vorbringt, ist scharfsinnig, natürlich und stark. Sie kennt nichts gezwungenes, nichts mattes, und ist sich immer gleich. Contextus totus virilis est, non sunt circa, flosculos occupati, sagt Seneca, Epist. 33. Von wahren Rednern muß man eher sagen, daß sie schön denken, als daß sie schön schreiben, sie sind es, die die größten Geister am meisten entzücken.

Berme.

Mathem.

In der Kriegsbaukunst wird der Gang um den Fuß eines Walles, unten am Graben Berme (Berme) genannt. Er darf nicht unter sechs Schuh breit seyn, und pflegt an dem Graben entweder mit Dornhecken besetzt oder verpallisadirt zu werden.

Berührung.

Metaph. und Physik.

Die gemeinschaftliche Grenze der Dinge im Raume ist die Berührung. Die Versuche mit Körpern lehren, wenn Körper würklich zusammenhangen sollen, so müssen sie

sie einander berühren. Weil aber einige Körper um so mehr zusammenhängen, je mehr sie an andere Körper gepreßt werden. Z. B. Kugeln von Blei, Wachs u. s. w. bei diesen Pressen aber weiter keine Veränderung vorgeht, als daß die Menge der Berührungspuncte vermehrt wird; so schließt man: Der Zusammenhang der Körper sey der Menge ihrer Berührungspuncte proportional: welches auch daher erhellet, wenn man einen Versuch mit einer Platte macht, wo alsdenn diejenige, welche eine größere Fläche hat, stärker mit dem Wasser zusammenhängt, als wenn die Fläche kleiner ist. Unterdessen, da der Zusammenhang der Körper eine Würkung ist, deren würkende Ursache eine Kraft ist; die Berührung aber, als Berührung keine Kraft ist: so kann die Berührung zweier Körper ohnmöglich das einzige seyn, auf welches man zu sehen hat, wenn man den Zusammenhang der Körper erklären will. Da aber kein Zusammenhang erfolgt ohne Berühren, so muß wenigstens das Berühren ein Mittel seyn, ohne welches sich die Kraft der Körper nicht thätig erweisen kann. Ist bei zwei Körpern die Menge ihrer Berührungspuncte geringe: so muß der Grund davon entweder in der besondern Gestalt des Körpers, oder in der besondern Gestalt seiner Theile, oder darinne zu suchen seyn, daß ein dazwischenkommendes fremdes, widriges Wesen, das unmittelbare Berühren derselben hemmet. Z. B. eine Kugel oder ein auf die Spitze gestellter Würfel berührt eine gerade Fläche nur in einem Puncte: selbst bei den polirtesten Flächen entdeckt man durch gute Vergrößerungsgläser viele Ungleichheiten, die das völlige Berühren zweier Flächen zu hindern vermögen: und Unreinigkeiten, die sich an die Oberfläche angesetzt haben, geben ein Beispiel von dem letztern. Da in allen diesen Fällen die Berührungspuncte gering sind, so ist nicht zu zweifeln, daß eben deswegen die festen Körper,

sich

selbst überlassen, einen schwachen Zusammenhang äußern müssen. Man wird daher in allen solchen Fällen den Zusammenhang zu verstärken geschickt seyn, wenn man die Menge der Berührungspuncte vermehrt. Dieses kann auf mehr als eine Weise geschehn. Einmal durch Poliren des Körpers, als wodurch die Ungleichheit weg gebracht wird. So hangen zwei geschliffene Spiegel = Platten stärker zusammen, als wenn sie nicht geschliffen sind. Fürs zweite, daß man die Körper gegen einander preßt, wenn sie weich genug sind, und ein solches Verschieben ihrer Theile erdulden, daß sie in die Vertiefungen des andern passen. Auf diese Art mauert man Steine, vermittelst des Rollbleies; also hängt die gegen einen vesten Stein geschossene Bleikugel mit demselben heftig zusammen. das Schmieden, ja selbst ein Theil des Wachsens des thierischen und vegetabilischen Körpers, muß daraus erklärt werden. Fürs dritte; da ein jeder Körper porös ist, so können sich zwei Flächen niemals in so vielen Puncten berühren, als vermöge der Oberfläche sonst möglich ist. Nichts ist also gewisser, als daß die Oberfläche der Berührungspuncte vermehrt werden müsse, wenn diese Höhlungen mit einer flüssigen Materie angefüllet werden, die sich den Theilen des Körpers anzuhängen vermag. Bei dem letzten Falle ist es leicht einzusehn, daß die besondere Beschaffenheit, und die Menge der gebrauchten flüssigen Materie, die besondere Ab = oder Zunahme in den Graden des Zusammenhanges bestimmen müssen. Denn je zärter 1) die Theile der flüssigen Materie sind, und je mehr ihre Kraft, der Kraft der zu verbindenden Körper nahe kömmt, desto größer muß das Vermögen, den Zusammenhang zu bewürken, seyn. Welche flüssige Körper aber hierzu mehr oder weniger geschickt sind, solches läßt sich nicht anders als durch die Erfahrung bestimmen. Durch diese wissen wir, daß zerlassenes und zwischen zwei Cylindern

erkal-

erkaltetes Pech, Colofonium, Harz, Wachs, Talg u. s. w. einen überaus großen Zusammenhang äußern. 2) Da die Theile eines festen Körpers stärker unter sich zusammenhängen, als wenn der Körper flüssig ist; so erhellet, daß, je mehr und leichter eine flüssige Materie, welche zwischen zwei Körper gebracht worden, die feste Gestalt anzunehmen vermag, desto stärker auch dadurch die Verbindung geschehen müsse. Indem aber 3) eine zu große Menge des zwischen zwei Flächen gebrachten flüssigen Wesens die unmittelbare Berührung der Theile des festen Körpers nicht gestattet; so ist auch hieraus abzunehmen, daß der Zusammenhang solcher Körper nur so groß seyn könne, als der Zusammenhang der Theile dieses flüssigen Wesens unter sich gestattet. Daher wird durch die große Menge einer zwischen zwei Flächen gebrachten flüssigen Materie der Zusammenhang stets weit geringer, als derselbe möglich ist, wenn man nur so viel Flüssiges anbringt, als zu Erfüllung der Höhlungen nöthig ist. Dieses letzten Mittels, den Zusammenhang durch flüssige Dinge zu verstärken, bedienet sich die Kunst und die Natur in unzählig vielen Fällen. Alle Arbeiten der Lötungen, des Kittes, die zerbrochenen Gefäße oder ein Mauerwerk zu verbinden, das Zusammenleimen der Körper, sind Würkungen, welche die Menschen nach diesen Gesetzen erhalten können. Die Natur bedienet sich desselben zu den bewundernswürdigsten Stükken. Sie macht vermittelst einer Art von Leime, aus den Elementen die Häute, die Röhren, Nerven, Muskeln, Flechsen, Drüsen, Knorpel, Knochen und erstaunende Gewebe des ganzen Thier- und Gewächs-Reichs. Bei den Mineralien ist eben dieses nicht nur höchst wahrscheinlich, sondern es wird auch auf gewisse Maaße durch die tägliche Erfahrung bestätiget, zumal da man nach dieser Maxime, Mineralien den natürlich gewachsenen sehr ähnlich nachzumachen, und die in

Kalk

Kalk verwandelten Metalle, sehr leicht wieder zurückbringen kann. S. Muschenbröck Diss. phys. et Geom. p. 236. Hamberger, Elzleben und Suckow Naturlehre, Gehlers Physical. W. B.

Beruf.

Moral.

Diejenige Lebensart, zu welcher man, wegen derjenigen Umstände, in welche man von der Natur selbst ist gesetzt worden, eine subjective Verbindlichkeit oder eine positive Befugniß hat, nennet man den natürlichen Beruf eines Menschen. Es ist derselbe theils aus der natürlichen Geschicklichkeit und Lust, theils aus den politischen Umständen, darinne man sich befindet, jedoch in Collisionsfällen aus den beiden ersten mehr, als aus den letzten zu beurtheilen. Außer dem natürlichen Berufe giebt es noch einen besondern, sowohl zu einem gewissen Amte und Stande, als auch zu einem einzelnen Geschäfte, welcher aus einem Contracte, oder aus dem Befehl der Obrigkeit, oder aus besondern Individualumständen entsteht. Die Verbindlichkeit eines Menschen, einen gewissen Beruf zu erwählen und sich demselben zu widmen, ist sowohl überhaupt, als ins besondere nach der jetzigen Lage und Beschaffenheit der Menschen einleuchtend. Man betrachte nur seine Hände; sie sind keine Stützen oder Säulen, wie bei dem Thier die Füße, worauf der Körper ruht, sondern Arme und Hände des Menschen sind Werkzeuge. Seine Bildung und Stellung sind sehr bequem zum Gebrauch der Vernunft und zur Ausübung der Künste. Seine mannichfaltigen Bedürfnisse machen ihm die Erlernung und Ausübung der letztern zum Zweck. Er ist aber nicht im Stande alle und jede Zwecke mit gleicher Geschicklichkeit glücklich auszuführen, und muß die Ausführung derselben Andern überlassen. Bei diesen aber setzt er voraus,

daß

daß er dasjenige von ihnen erhalten könne, was ihm abgeht, so wie diese hinwiederum seine Geschicklichkeit bedürfen, aus gleichem Antriebe ihrer Natur. Wegen dieses allgemeinen Umtausches der Geschicklichkeiten und Zwecke, wegen der von der Natur einem jeden geliehenen Kräfte und Anlagen des Körpers und des Geistes ist jeder vernünftige Mensch verbunden, einen gewissen Beruf in der Welt zu suchen. Die Gesetze der Gesellschaft unter den Menschen machen dies noch nothwendiger. Nach denselben muß sich jeder bemühen, ein nützbares und brauchbares Glied der Gesellschaft zu werden, und es zu seyn fortfahren. Unnütze, faule und unbrauchbare Mitglieder, welche bei gesunden Kräften dem Müßiggange ergeben sind, drückt Verachtung, Dürftigkeit und Mangel.

Aber was die Wahl des Berufs betrift, so ist dabei eine sorgfältige Prüfung nöthig: Ob alles Erforderliche vorhanden ist, wenn ein gedeilicher Fortgang mag erwartet werden. Mehrentheils wird derjenige Beruf, Stand oder Gewerbe gewählt, welchen die Aeltern gehabt haben. Es ist dieses an und für sich sehr zu billigen: weil dergleichen Subjecte von Jugend auf dabei hergekommen sind, und schon größere Bekanntschaft mit einem solchen Gewerbe gemacht haben, als ein Fremder. Weswegen das Gesetz der Egyptier, und wo ich nicht irre, auch der Lacedämonier nicht unweise war, daß die Kinder die väterliche Kunst erlernen, und die Aeltern sie darinne unterrichten mußten. Wo aber dies nicht ist, und junge Leute sich zu einem gewissen Berufe entschließen, aus willkührlichen und zufälligen Bewegungsgründen, da ist Prüfung der Talente und natürlichen Anlagen hauptsächlich anzurathen. Wo diese fehlen, da fehlt der innere Beruf, und ein solcher wird nie über das Mittelmäßige sich erheben.

Ist die Wahl getroffen und der Vorsatz gefaßt; so ist Beharrlichkeit, Ausdauer und Anhaltsamkeit nothwendig, um Gedeihlichkeit zu hoffen. Ingleichen daß man sich nur

einem Geschäfte widmet, und seine Kräfte nicht zerstreuet, in viele Nebendinge. Denn concentrirte Kraft auf einen Gegenstand würkt mehr, als getheilte Kräfte. Menschen, welche immer neue Entwürfe machen, und keinen ausführen, heißen Projectmacher und beschäftigen sich am Ende mit Nichtsthun.

Eben so einleuchtend ist es, daß der Beruf eines Menschen ein ehrlicher, d. i. ein solcher seyn müsse, welcher einen sittlich guten Zweck hat. Ein unehrlicher Beruf d. i. ein solcher, dessen Zweck sittlich bös oder schändlich ist, ist ein Unding. Wie kann einer berufen seyn, einen solchen Zweck auszuführen? Dahin gehören Seiltänzer, Luftschiffer ꝛc. Indessen hat jeder Beruf und Stand seine besondere Würde, welche theils eine natürliche ist, d. i. eine solche, welche von der Erheblichkeit des sittlichen Zwecks selbst abhängt, theils eine conventionelle oder willkührliche, die von Sitten, Meinungen, Gewohnheiten der Menschen oder der Willkühr abhängt. Jene wird beurtheilt durch den Beitrag der Kräfte, welche vorzüglich zur Ausübung des Berufs erfordert werden, und durch die Erheblichkeit des Dienstes, welcher dadurch dem menschlichen Geschlechte, oder der Gesellschaft geleistet wird. Die Kräfte des Geistes sind ihrer Natur nach vorzüglicher, als Größe, Stärke und Geschicklichkeit des Körpers, selbst nach Davids Ausspruch: der Herr hat nicht Gefallen an der Stärke des Rosses, noch an Jemandes Beinen. Ein Beruf, welcher den Beitrag der Geisteskräfte hauptsächlich fordert, wird also auch eine größere natürliche Würde haben, als jener, wozu blos starke Gliedmaßen hinreichend sind. Und so wie sich ein Beruf dieser Bestimmung mehr nähret, wird seine Würde zunehmen müssen, wodurch die vielen Nüancen bestimmt werden können, welche zwischen der höchsten und niedrigsten Würde der menschlichen Stände liegen. Man könnte diese Art der Berufswürde die innerliche, und die conventionelle oder willkührliche, die

äußer-

äußerliche nennen. Es ist aber die letztere leider! nicht immer, in der besten Welt, mit der erstern verbunden Unwissende und Unverständige sehen die sauern und mühsamen Arbeiten des Geistes, wodurch Männer von diesem Berufe der Welt nützen müssen, für unerheblich und unwichtig an; theils weil sie die Aufopferungen nicht kennen, welche es gekostet hat, theils weil sie sich weiter keinen Begriff von Kopfarbeit machen können, als von jener womit das Thier, dem man ein Joch vor die Stirn bindet, sein Futter verdienen muß; theils, weil sie gewohnt sind, den Nutzen der Dinge nur nach Procenten, nach Ellen, Maaß und Gewicht zu berechnen. Daher verlangen sie, auf eine unverschämte Weise, daß der Gelehrte ihnen umsonst dienen solle. Nicht zu gedenken, der Ungleichheit der Belohnungen. Eine elende Sängerin erhält oft mehrere Tausende, daß sie eine auswendig gelernte Arie des Jahres einigemal singt; indessen verdiente Männer, die sich mit Bildung der Jugend für den Staat beschäftigen, auf eine elende Art ihre Existenz hinschleppen müssen.

Beschaffenheit.

S. Eigenschaft, Merkmal.

Bescheidenheit, Unbescheidenheit.

Moral.

Man kann in den Prätensionen auf seinen persönlichen Werth, Ehre oder Verdienste im Uebermaß, oder aber auch im gänzlichen Mangel fehlen. Die Bescheidenheit wird in der Mitte von beiden liegen. Wer die Ansprüche auf seinen persönlichen Werth übertreibt verfällt in den Fehler der Unbescheidenheit. Wer gar keine Ansprüche darauf macht, da er doch einen gewissen individuellen Werth

besitzt, übertreibt seine Bescheidenheit. Verständige wollen darhinter entweder versteckten Stolz, oder Heuchelei bemerkt haben. Also wird das Mittelmaaß oder die Mäßigkeit in Ansprüchen auf unsern persöhnlichen Werth Bescheidenheit müssen genannt werden. Oder die gehörige Zurückhaltung in Sachen, die unsern eigenen Werth betreffen. Sie verbietet dasjenige auf eine geflissentliche Art andern zu zeigen, was wir besitzen, was wir gethan oder erduldet haben. Zu uns gehören auch die Unsrigen und wenn sich ihre persöhnlichen guten Eigenschaften auf uns als Ursache beziehen, so gehört ein Theil ihres individuellen Werthes auch uns zu. Daher wird die Bescheidenheit es auch nicht verstatten, von den Unsrigen mit Anmaaßung zu sprechen, oder ohne zu erröthen, übertriebenes Lob von andern anzuhören. Ob nun gleich die Bescheidenheit zunächst unsere Person zum Gegenstande hat, so nennet man doch auch denjenigen unbescheiden, welcher uns übertriebene Lobeserhebungen ins Gesicht sagt; weil er dadurch die Mäßigkeit unserer Ansprüche auf unsere Person nicht zu achten, oder uns für unbescheiden genug hält, dieselben mit Wohlgefallen anzuhören. Ein wenig Weihrauch streuen, ist Höflichkeit; aber einem das Rauchfaß gar um den Kopf schmeißen, ist Grobheit. Es setzt aber die Bescheidenheit jedesmal gewisse persöhnliche Eigenschaften in dem Subjecte selbst voraus. Das sind solche, die wir selbst durch regelmäßige Anwendung unserer Freiheit zu wege gebracht haben, die unberaubbar sind, nicht vom Zufall, oder von der Caprice anderer Menschen abhangen. Alles übrige können zwar nutzbare Eigenschaften seyn, als ererbter Reichthum, hohe Geburt u. s. w. aber sie geben uns keinen persöhnlichen Werth. Der Mensch, welcher jene Eigenschaften besitzt, muß wissen, daß er sie besitzt, und selbst Achtung für seine Person haben. Dabei aber wird er die Ansprüche Anderer auch gelten lassen, ohne das

Ver-

Verlangen nach persönlicher Achtung, zu übertreiben. Daraus fließen folgende Wahrheiten:

Es ist ein Fehler der Unbescheidenheit, besonders junger Leute, wenn sie in Gesellschaft, anstatt Andere kennen zu lernen, sich selbst nur bekannt zu machen suchen. Man bemerkt diesen Fehler am meisten bei solchen, welche in der Kindheit sind verzogen worden, oder gar keine Erziehung gehabt haben. Der gemeine Mann nennt sie Mutterſöhnchen.

Es ist ein Fehler alles zu verwerfen, was nicht nach unserm Geschmack ist. Der altkluge Ton, das decisive Absprechen über eine Sache, steht jungen Leuten nicht zu ihrem glatten Kinn.

Es ist ein Fehler, der Unbescheidenheit in Gesellschaft, wenn man gleich alles, was man selbst zu thun Bedenken trägt, Andern vorrücket, oder alte Gewohnheiten mißbilliget. Licet sapere sine pompa, sine invidia. d. i. man kann weise seyn, ohne Aufsehn zu machen, und ohne sich Neid zuziehen (Seneca. Ep. 103. zu Ende.

Es ist ein Fehler die gebieterischen Manieren, und den kindischen Ehrgeiz überklug zu thun, nicht verbergen zu können.

Es ist ein Fehler, sich durch Aufhalten, Tadeln und Neurungen, als wenn das seltene Waaren wären, ein Ansehen geben wollen. Nur großen und erleuchteten Seelen steht es an, sich über die Gewohnheiten etwas herauszunehmen. Si quid Socrates et Aristippus contra morem et consuetudinem fecerunt, idem sibi, ne arbitretur, licere: magnis enim illi et divinis bonis hanc licentiam assequebantur, d. i. haben Sokrates und Aristipp der Gewohnheit und dem Gebrauch zuwider gehandelt, so darf er nicht denken, daß es ihm auch erlaubt sey. Denn jene haben diese Freiheit durch ihre

gro-

großen und göttlichen Gaben erlangt (Cicero von den Pflichten, B. 1. Kap. 41.

Es ist ein Fehler überall zu widersprechen, und fremdes Lob, das Andern ertheilet wird, nicht vertragen zu können.

Man darf nur den Charakter der Mäßigung zergliedern, welche in der Verminderung dessen, was zu viel ist, und in der Schwächung dessen, was zu heftig ist, besteht, und man wird noch auf sehr viele Wahrheiten, welche die Bescheidenheit betreffen, geleitet werden. So giebt es Bescheidenheit im Reden, im Ton, in der Stimme, in dem Tragen des Körpers, in Gesprächen, in der Kleidung u. s. w. welches alles auszuführen, uns über unsere Grenzen führen würde.

Besinnen, sich auf etwas

Psychologie.

Sich auf etwas besinnen, ist ein Geschäffte des Gedächtnisses, und zwar der vorsätzlichen Erinnerung. Die Seele trägt ein Verlangen, eine ehedem gedachte Idee wieder zu denken. Dieses bloße Verlangen aber kann die Idee selbst nicht wieder erwecken. Die Seele weiß nur noch das Allgemeine dieses Gedankens. Daß sie nämlich irgend schon einmal den Gedanken gehabt, einen Namen irgendwo gelesen, oder eine Jahrzahl gehört hat. Die specielle Idee aber, der Name, die Jahrzahl selbst ist wieder verloschen, dies sucht sie wieder ausfindig zu machen. Könnte sie nun diese Idee selbst erwecken, so müßte sie dieselbe eher gehabt haben, als sie sie gehabt hat, das wäre ein Widerspruch. Auch sogar das Verlangen eine Idee wieder zu haben, muß eine Veranlassung gehabt haben. Die Mühe, welche sich die Seele giebt, eine ehedem gehabte Idee wieder zu haben, nennet man ein Besinnen. Dies ist nichts anders, als

ein Bestreben, auf solche Ideen zu gerathen, mit welchen die verlangte Idee in Verbindung steht, die sie nach und nach erwecken, und auf sie hinführen können. So besinnen wir uns auf die Zeit, Ort, Umstände, Gelegenheit u. s. w. Bis sich endlich an eine oder die andere Idee die verlangte anschließt, und zum Vorschein kömmt.

Es ist offenbar, daß hier von Seiten der Seele eine Thätigkeit erfordert wird, und daß sie sich nicht blos leidend verhält, wie bei dem zufälligen Gedächtniß. Wodurch aber kann sie sich thätig erweisen, oder welches ist der Beitrag, welcher von ihrer Seite zu der vorsätzlichen Erinnerung erfodert wird.

Soll die Seele eine sinnliche Idee wieder denken, so muß sie dieselbe wieder empfinden, das heißt, es muß in den sinnlichen Werkzeugen der Ideen, diejenige Veränderung erneuert werden, bei welcher und wodurch zum erstenmale die Idee entstund. Von außen her oder durch das Object selbst ist hier dieses nicht möglich. Also muß es von innen geschehn. Und da man nun die Erzeugung der Ideen dadurch erklärt, oder wenigstens wahrscheinlich zu machen sucht, daß vermittelst der Lebensgeister die äußerliche Veränderung in den Organen fortgetragen wird, bis zu dem Sitz des Bewußtseyns: so kann man analogisch schließen, daß durch eine Würkung der Seele auf die Lebensgeister, bei dem Geschäfte des Besinnens, eine gewisse Anzahl von Werkzeugen der Ideen in Bewegung gesetzt werden, wodurch ehedem gehabte Ideen entstehen, die vielleicht die Gesuchte erwecken, oder auf sie fortführen, durch Harmonie ihrer Verbindungen. Durch diese Hypothes hat man sich die Mechanik der vorsätzlichen Erinnerung, was ihre Form betrifft, begreiflich machen wollen. Es ist aber weiter nichts, als Hypothes und gehört in eine hypothetische Pneumatik. Und es

bleibt

bleibt dabei vieles noch unerklärbar. Z. B. Wie es möglich sey, daß eine Gesichtsidee, die doch die deutlichsten unter den Gedächtnißideen sind, welche aber nicht anders, als vermittelst der Lichtstrahlen ursprünglich entstehen, wieder können erneuert werden ohne Lichtstrahlen, ingleichen wie die Seele auf die Lebensgeister, und durch sie auf diejenigen Werkzeuge würken könne, die sie zu ihrem Dienste nöthig hat u. s. w. alles dieses bleibt dabei noch im Dunkeln.

Beschäftigung.

Moral.

Beschäftigung ist jede Anwendung der geistigen oder körperlichen Kräfte. So beschäftiget sich der Mensch mit denken, mit spielen u. s. w. Man muß Beschäftigungen nicht mit Geschäften verwechseln. Jedes Geschäfte ist, zwar Beschäftigung, aber nicht umgekehrt. Geschäfte sind ernsthafte, pflichtmäßige Beschäftigungen, um irgend eines erheblichen Zweckes willen. Jedes lebendige und denkende Wesen ist thätig; aber ein Wesen ist mehr oder weniger thätig als das andere, nach Proportion der Mannichfaltigkeit und der Fortdauer seiner Beschäftigungen. Der Mensch ist in einem höheren Grade thätig, als irgend ein anderes bekanntes Wesen. Er wird am angenehmsten durch solche Uebungen unterhalten, die ihn am stärksten beschäftigen, seine Neigungen erwecken, und seine Talente in Würksamkeit bringen. Aus dem Grunde sind die ernsthaftern und dringendern Beschäftigungen, den bloßen Beschäftigungen zum Vergnügen, den Amüsements und Zeitvertreiben, welche leichter und scheinbar angenehmer sind, vorzuziehen. (S. Arbeit).

Beschreibung.

Logic.

Man muß eine Beschreibung einer Sache von einer logischen Erklärung, Explication und Definition unterscheiden. Sie haben zwar alle die Deutlichkeit unserer Erkenntniß zu ihrem Zwecke, und enthalten jedesmal die Antwort auf die Frage: Was ist die Sache? Aber es wird zu der einen mehr oder weniger erfordert als zu der andern. Die logischen Erklärungen sollen das logische Wesen einer Sache an den Tag legen. Die Beschreibung aber legt nur so viel von der Sache an den Tag, als in dem Falle, wo sie gebraucht wird, nöthig ist. Daher sagt Cicero: Vocabuli sententia, breuiter et ad utilitatem caussae accommodatae, desribetur. Die Erklärungen drücken das Wesen der Sachen so kurz aus, als es möglich ist. Die Beschreibungen zeigen die Beschaffenheiten einer Sache umständlich an. Durch eine Erklärung soll die Sache von allen andern Sachen jederzeit und unter allen Umständen unterschieden werden können. Eine Beschreibung begnügt sich mit der Anzeige solcher Merkmale, welche hinreichend sind, die Sache von andern Sachen zu einer gewissen Absicht zu unterscheiden: Daher kann sie oft überflüßige Merkmale in sich fassen, ohne getadelt zu werden. Sie besteht demnach in der Darstellung solcher Merkmale, welche in einer gewissen Absicht hinreichend sind, eine Sache von andern zu unterscheiden. Dieselbe betrift entweder die allgemeine Beschaffenheit einer Gattung, oder die besondern Beschaffenheiten eines einzelnen Dinges. Im ersten Fall vertritt sie die Stelle einer Erklärung. So beschreibt z. B. der Hr. von Büffon ein Schaaf, es sey ein vierfüßiges Landthier, welches in Heerden oder Haufen lebt und Wolle trägt. Die andere Art von Beschreibungen zeigt die Beschaffenheiten einer vorhandenen oder geschehenen Sache an. Z. B. einer Schlacht. Sie ist

ein

ein Gemählde, wodurch etwas vor Augen gelegt wird. Dieses drückt entweder aus, die Beschaffenheit einer auf einmal vorhandenen Sache. Z. B. einer Gegend; oder einer sich nach und nach äußernden Sache. Z. B. einer Begebenheit. Die erstere bekommt oft den Namen einer Schilderung oder eines Gemähldes, und kommt auch in allen Stücken mit einem Gemählde überein. Dieselbe hat aber bei der Verfertigung große Schwierigkeiten. Denn das Auge sieht unzählige Dinge, welche die Rede nicht beschreiben kann, oder wenn sie es versucht, wird sie langweilig. Livius ist musterhaft in der Beschreibung der Gegenden, der Stellung eines Heeres bei Schlachtordnungen u. s. w. Weniger schwer sind die Beschreibungen solcher Gegenstände, die sich nach und nach entwickeln, wenn nähmlich nicht allzuviel Dinge auf einmal geschehen; denn in diesem Falle ist die Beschreibung unstreitig am schwersten. Es kommt nun freilich auf die Absicht, welche man bei Beschreibungen hat, vieles an. Anders muß sie eingerichtet werden, wenn man durch dieselbe unterrichten, und wiederum anders, wenn man durch sie rühren oder belustigen will. Dies entwickelt die Aesthetik. Uebrigens hängt die Richtigkeit einer Beschreibung von der Richtigkeit unserer Begriffe ab. Denn wenn wir die Natur oder Eigenschaft eines Dinges erklären wollen, so sehen wir sogleich auf den Begriff, den wir davon haben; und wir beschreiben dieses Ding, nachdem es in unserm Verstande einen Eindruck gemacht hat, entweder gut oder schlecht; gut, wenn der Begriff den wir uns davon gemacht haben, richtig, schlecht, wenn er falsch und irrig ist.

Beschützende Macht.

Nat. Recht.

Dieses ist eins von denjenigen Rechten, welche zur Grundgewalt einer Gesellschaft gehören, und ist überhaupt

haupt das Recht, alles Böse und Uebel von der Gesellschaft abzuwenden. Das Hauptaugenmerk einer Gesellschaft, ist die Sicherheit ihrer Glieder. Die Grundgewalt derselben ist das Mittel, wodurch diese Sicherheit erhalten werden muß. Mithin muß sie auch das Recht dazu haben. Diese beschützende Macht schließt das Recht in sich, wider jeden, der die Gesellschaft zu beunruhigen drohet, oder sie würklich in ihren Rechten und Genießungen stöhret, Krieg zu führen, und Friedensverträge mit ihm zu schließen. In einer gleichen Gesellschaft üben dieselben entweder alle Glieder der Gesellschaft unmittelbar durch ihre vereinigten Kräfte aus, oder mittelbar, durch besondere Personen, welche sie dazu bestellen, daß sie nach den ihnen ertheilten Vorschriften in Namen der Gesellschaft dasselbe ausüben sollen. In einer ungleichen Gesellschaft aber, die unter einem Oberhaupte steht, kommt dieses Recht dem Oberherrn zu, der es in seinem Namen, als sein eigenes ausübt, da es ihm von der Gesellschaft, was die Ausübung betrift, ist übertragen worden.

Besiegter.

Naturrecht.

Man nennet im Kriege denjenigen den Besiegten, welcher von dem andern gezwungen wird, nachzugeben, oder ihm zu bewilligen, was er sucht. Es ist möglich, daß der Besiegte die Gerechtigkeit auf seiner Seite haben kann, und von dem Sieger mit dem größten Unrecht gezwungen worden ist, etwas fahren zu lassen, was ihm gehörte, oder etwas zu leisten, was er nicht schuldig war. Hier fragt es sich, ob der Besiegte verbunden ist, den Friedensvertrag zu halten, welcher zu Ende eines Kriegs, unter den kriegführenden Mächten geschlossen wird. Da kommt es darauf an, ob der Sieger

das Recht zum Kriege auf seiner Seite hatte, und also einen gerechten Krieg führete oder nicht. Im ersten Falle ist nach dem natürlichen Rechte der Besiegte verbunden, den Friedensvertrag zu halten, ob er ihm gleich abgezwungen worden ist. Denn die Ungerechtigkeit des Besiegten gab ihm das vollkommene Recht sich dagegen zu schützen, und Gewalt der Gewalt entgegen zu setzen. Im andern Fall aber, wo der Besiegte das Recht auf seiner Seite hatte, und der Sieger ungerechter Weise wider ihn Krieg führte, ist er nicht verbunden, den ihn abgezwungenen Friedensvertrag zu halten, sondern berechtiget, auch dieses ungerechten Zwangs halber, den Sieger von neuem zu bekriegen, sobald er Kräfte und Mittel dazu hat. Denn der Besiegte, als der Rechthabende, beurtheilt seine Rechte selbst, und kann durch den ungerechten Zwang dieselben nicht verliehren, und der Sieger kann in diesem Falle ohnmöglich wollen, daß jeder Andere auf eine ungerechte Weise zu einem solchen Vertrage und zu der Erfüllung desselben mit Gewalt gezwungen werden solle *).

Besitz.

Nat. Recht.

Das physische Vermögen, eine Sache ausschließend zu gebrauchen, heißt der Besitz (Possessio). Unter dem physischen Vermögen versteht man das körperliche Innhaben einer Sache. Wer eine Sache in seiner Hand hält, wer sie auf seinem Grund und Boden hat u. s. w. der besitzt sie, so lange sie da ist. Ist aber die körperliche Sache weder in der Hand des Menschen, noch in seinen vier Mauern, noch auf seinem Grund und Boden, so

*) Schlettwein Rechte der Menschheit. §. 194. S. 341.

so ist sie ganz abgesondert von dem was dem Menschen gehört, und er besitzt sie nicht. Man muß Besitz und Eigenthum den Begriffen nach unterscheiden, ob sie gleich der Sache nach, bisweilen zusammen, bisweilen aber auch getrennt seyn können. Besitz ist ein blos physischer, Eigenthum aber ein moralischer oder rechtlicher Begriff. Ohne Besitz kann kein Eigenthum recht ausgeübt werden. Wenn ein Mensch eine Sache nicht genießen, nicht anwenden oder gebrauchen kann, wenn er gleich will, so besitzt er sie nicht. Man theilt den Besitz in wahren und in analogischen oder Quasibesitz. Ist nähmlich die Sache die einer besitzt, eine körperliche Sache, so nennet man dies den wahren (vera possessio); ist es aber eine nicht — körperliche Sache, dergleichen die Qualitäten, Talente, Kenntnisse und Rechte sind, so hat man dieses den analogischen oder Quasibesitz genannt. Ferner wenn der Mensch eine Sache unter der Bestimmung und mit dem Sinne besitzt, daß sie die seinige sey, daß er sie für die seinige haben und behalten will, so heißt dieses Civil-Besitz; wenn er sie aber ohne jene Bestimmung inne hat, so heißt es natürlicher Besitz. Der Zustand, da ein Mensch eine Sache in seiner Gewalt hat, heißt der Besitzstand.

Besitzer, redlicher und unredlicher.

Wer eine fremde Sache besitzt, der weis es entweder, oder kann es wissen, daß die Sache schon ihren Eigenthumsherrn hat; oder nicht. Im ersten Fall ist er ein unredlicher (possessor malae fidei) im andern, ein redliche Besitzer (possessor bonae fidei). Der redliche Besitzer hört aber in dem Augenblick auf ein solcher zu seyn, so bald er einsieht, daß die Sache schon ihren

ihren Herrn hat, und wider Wiſſen und Willen deſſelbigen, und ohne daß er es verdient hat, aus ſeinem rechtmäßigen Beſitz entkommen iſt, und gleichwohl den Beſitz der Sache fortſetzt. Er iſt daher verbunden, die Sache dem wahren Eigenthümer wieder zurück zu geben, ſo wie dieſes jeder unredliche Beſitzer von dem erſten Augenblick ſeines unrechten Beſitzes an zu thun ſchuldig iſt. In Anſehung der bezogenen und verwendeten, oder verbrauchten Benutzungen der Sache, muß, nach dem natürlichen Rechte, der unredliche Beſitzer den ganzen Werth derſelben, dem wahren Eigenthümer der Sache, mit dieſer wieder geben, oder erſtatten. Denn er maaßte ſich von dem erſten Augenblick an, die fremde Sache und ihre Nutzung ſchuldhafter Weiſe an. Wodurch er das Zwangsrecht des wahren Eigenthümers gegen ſich würkſam machte. Der redliche Beſitzer hingegen kann nicht mit Recht gezwungen werden, die bezognen und verbrauchten Benutzungen dem Eigenthümer der Sache wieder zu erſetzen. Denn als redlicher Beſitzer, der die Sache nicht als eine fremde anſahe, konnte er ſie auch zu ſeinem Nutzen und Abſichten verwenden, ohne den Rechten des wahren Eigenthümers auf eine moraliſche Weiſe entgegen zu handeln. Sollte ſich aber zu der Zeit, da der redliche Beſitzer den wahren Eigenthümer der Sache erfährt, noch etwas von den vorhandenen und nicht würklich bezogenen Benutzungen vorfinden, ſo muß dieſe der redliche Beſitzer, nach den Forderungen des Zwangsrechts, dem wahren Eigenthümer zugleich mit der Sache wieder zuſtellen.

Besitznehmung, Occupation.

Eine Sache die noch keinem Menschen gehört, heißt eine herrnlose Sache. (res nullius). Die Handlung, durch welche eine herrnlose Sache jemandes Eigenthum wird, heißt Besitznehmung (Occupation). Man nennet in den Rechten diese Occupation einen modum acquirendi originarium. Derjenige Act oder diejenige Handlung, wodurch die Occupation ausgeübt wird, heißt Ergreifung, Apprehension. Von derselben gilt die Regel: eine herrnlose Sache gehört dem, der sie zuerst ergreift. (Res nullius cedit primo occupanti). Denn was ein Mensch durchaus rechtlicherweiße haben kann und was er auch haben will, das gehört sein. Da nun eine herrnlose Sache noch Niemanden sonst gehört, so kränkt er keines andern Menschen Recht durch die Ergreifung derselben, und handelt also recht. Und da er sie auch haben will, so geht sie in seinen Besitzstand über. Er schließt folglich durch die erste Ergreifung jeden andern Menschen von dem Gebrauch der einmal ergriffenen Sache aus, als welche eben dadurch aufhört herrnlos zu seyn. (S. Eigenthum).

Besitznehmung im Kriege (occupatio bellica) ist keine rechtmäßige Erwerbungsart. Denn die Eroberung kann keine Sache zu einer herrnlosen Sache machen. S. Hufeland Nat. R. S. 351.

Bestimmen, (determiniren).

Logic, Moral u. Critische Philos.

Wenn man ein gedenkbares Object denken will, so kann das nicht anders geschehen, als durch gewisse Merkmale, welche einander nicht aufheben oder entgegen gesetzt sind. Denn sollte es gar keine Merkmale haben

haben, so wäre es auch gar nichts gedenkbares, und sollte es entgegen gesetzte Merkmale haben, so wäre es etwas widersprechendes. Diese Merkmale sind die Bestimmungen. Eine Sache bestimmen, in logischer Bedeutung, wird also heißen: von entgegen gesetzten Merkmalen oder Prädicaten ihr eins beilegen. Z. B. gelehrt und ungelehrt sind mögliche Prädicate vom Menschen. Sag' ich nun: der Mensch ist gelehrt, so habe ich ihn in Hinsicht dieser Eigenschaft bestimmt gedacht. Eine Sache, welcher von allen möglichen entgegen gesetzten Prädicaten eins zukommt, ist ein durchaus bestimmtes Ding, (ens omnimode determinatum) welches von Einigen Individuum, ein einzelnes Ding genannt wird *). In einem solchen sind alle Fragen beantwortet, die bei ihm aufzuwerfen möglich sind. Diese logische Bestimmung gründet sich auf den sogenannten Satz der Ausschließung (Principium exclusi medii inter duo contradictoria), welcher so lautet: ein jedes Ding ist entweder, oder es ist nicht, (Quodlibet vel est, vel non est) welcher deswegen auch der Satz der logischen Bestimmung genannt wird. Der Inbegriff von logischen Gesetzen, nach welchen ein allgemeiner Begriff zu bestimmen ist, heißt die Bestimmungskunst **). Es entstehen durch das Bestimmen eines allgemeinen Begriffs lauter niedere Begriffe, dadurch, daß man an dem Leitfaden der Categorien bei denselben die Fragen der Quantität, Qualität, Relation und Modalität aufwirft, und giebt Acht, wie die Erfahrung darauf antwortet. Z. B. wenn man den allgemeinen Begriff eines Staats durch die Quantität bestimmt, so ist derselbe entweder einfach oder zusammengesetzt

*) Daries Logic und Metaph.

**) Ebend. Logic. ingl. meine Logic im II Th. des Unterrichts der ges. Vernunft. Critik d. r. Ver. 573.

gesetzt. Der Begriff oder die Categorie, unter welcher sich die Bestimmungsglieder von einander trennen, heißt der Bestimmungsgrund, und ist entweder einer der innern oder äußern Bestimmung. Die Möglichkeit solcher Bestimmungen wird durch die critische Philosophie erklärt. Nähmlich, die Gegenstände unserer Erkenntniß sind bloße Erscheinungen und keine Dinge an sich. Folglich müssen vor dieser Erkenntniß gewisse Begriffe a priori vorhergehn, unter welche alles Denken als Einheit gebracht werden kann, welches die intellectuelle Form derselben ausdrückt, und dieses sind jene höchsten Gattungsbegriffe, wenn ich sie so nennen darf, oder die Categorien. Wodurch also selbst das ganze Geschäfte der Bestimmung ausgemessen ist, weil es nicht mehrere höchste Gattungsbegriffe oder besser, Bestimmungsgründe geben kann *). Man darf aber ein blos logisches Prädicat nicht verwechseln mit einer Determination oder Bestimmung eines Dinges, als einem realen Prädicate. Zu einem logischen Prädicate kann alles dienen, selbst das Subject; aber eine Determination oder Bestimmung, ist ein Prädicat, welches über den Begriff des Subjects hinzukommt und ihn vergrößert. So ist Seyn kein reales Prädicat. Es ist die bloße Position eines Dinges an sich selbst.

Die Bestimmung in dem Gegenstande hängt von einem Bestimmenden in uns ab. Die Sinnlichkeit bestimmt die Form der Anschauung, der Verstand die Form des Denkens d. i. der Grund davon.

In moralischer Hinsicht gehöret hieher die

Bestimmung des Menschen.

Hier nimmt das Wort eine etwas veränderte Bedeutung an. Wozu bin ich da? und was soll aus mir wer-

*) Kant Crit. d. r. V. 129. 199. 92. 598. 571.

den? sind Fragen, welche jeder vernünftige Mensch irgend einmal in seinem Leben an sich thut. Die Antwort auf dieselbe kündiget ihm seinen Beruf oder seine Bestimmung an. Erfahrung und Vernunft unterrichten ihn davon. Eine Sache irgend wozu bestimmen, kündiget einen gewissen Zweck an, der durch sie erreicht werden soll. So bestimmt ein Künstler den rohen Marmor zu einer Statüe, das ist der Gebrauch den er davon zu machen sich vorgesetzt hat. Die Bestimmung des Menschen überhaupt ist also nichts anders, als der vernünftige Gebrauch, welcher von seinen Kräften und Talenten gemacht werden soll, oder schlecht hin, der Zweck seines Daseyns. Derselbe besteht in einem, seiner sittlichen Veredlung angemessenem Grade der Glückseeligkeit. Sittliche Veredlung ist Erhöhung der Menschenkraft, den ihm größtmöglichen Grad von Sittlichkeit zu erreichen; und Sittlichkeit, in der engsten Bedeutung, ist die Uebereinstimmung der freien Handlungen mit den moralischen Gesetzen *). Der Mensch hat Tendenzen und Kräfte in seiner Natur, die unaufhörlich nach etwas ringen. Die Erlangung dessen, worauf seine Kraft gerichtet ist, nennet er ein Gut, in wiefern er dafür hält, daß durch den Besitz desselben sein Zustand verbessert wird. Unter diesem Tittel begehrt er Gesundheit, Reichthum, Schönheit, Ansehn, einen gewissen Charackter u. s. w. Diese Güter sind hinfällig, veränderlich und heraubbar. Und ob sie gleich seinen Zustand eine Zeitlang verbessern oder zu verbessern scheinen, so kann doch ihr Genuß und Besitz nicht fortdaurend, nicht immerwährend gemacht werden; weil sie nicht vollkommen in der Macht des Menschen stehen, und alles Bemühen, dieselben

*) Rectitudo actionis κατορθωμα der Stoiker. S. Garvens Abhandl. zum Cicero. Th. I.

ſelben immerwährend zu machen, umſonſt iſt. Die Weiſen der ſtoiſchen Schule nannten ſie daher Dinge, welche verdienen, daß ſie als nützliche Dinge vorgezogen werden. (προηγμενα). Sie machen die äußere Beſtimmung des Menſchen aus, in wiefern derſelbe ein Glied der Sinnenwelt iſt. Bei dieſer äußern Beſtimmung bleibt Epikur ſtehen, als welche nach ſeinem Syſtem darinne beſtund, ſich das Menſchenleben ſo angenehm zu machen, als es möglich iſt. Er würde recht gehabt haben, wenn der Menſch weiter nichts als ein Sinnenweſen wäre. Allein, als ein moraliſches Vernunftweſen bemerkt er in ſeinem Innern höhere Tendenzen einer moraliſchen Natur. Als ein ſolches muß ſich alles übrige auf ihn beziehn, als abſoluten Zweck. Seine moraliſche Natur beſtimmt den Preiß der Güter nicht nach einem niedern Begehrungsvermögen, oder nach der Annehmlichkeit des ſinnlichen Lebens allein: ſondern nach dem obern Begehrungsvermögen, aus Beſtimmungsgründen der practiſchen Vernunft, als welche eben das Vermögen iſt, das obere Begehrungsvermögen zu lenken, und zwar durch vernünftige Erkenntnißgründe. Die bloße Annehmlichkeit des ſinnlichen Lebens kann das moraliſche Vernunftweſen ohnmöglich befriedigen. Denn es hängt von gar zu vielen Bedingungen ab, über welche der Menſch nicht Herr iſt. Die Vernunft hingegen, wenn ſie ſein oberes Begehrungsvermögen lenken ſoll, ſtellet in ihm das Geſetz der Sittlichkeit, als das höchſte, abſolute und unbedingte Geſetz auf, auf welches ſich alles übrige beziehen muß, das aber ſelbſt auf nichts weiter bezogen wird. Es lautet ſo: Du ſollſt alle deine Pflichten aus uneigennützigen Abſichten, nach allen deinen Kräften erfüllen, du ſollſt Tugend überall ſo weit deine Kraft reicht, zu realiſiren ſtreben. Sie verbietet ihm, als einem Sinnenweſen nicht, die Annehmlichkeiten des ſinnlichen Lebens zu genießen; aber nur unter der Einſchränkung des Sitten-

gesetzes wenn der Genuß mit Tugend und Pflicht bestehen kann. Da nun außer der tugendhaften Pflichterfüllung nichts höheres für den Menschen gedacht werden kann: so muß denn auch hierinne sein höchster und letzter Zweck, das heißt, seine Menschenbestimmung bestehn. Alles übrige ist derselben untergeordnet. Der Mensch ist aber ein endliches, eingeschränktes Wesen. Seine Vernunft hält ihm zwar das Sittengesetz und die strenge uneigennützige Forderung desselben unabläßig vor. Allein wegen seiner Endlichkeit, und weil er zugleich mit Sinnlichkeit umgeben ist, bleibt die durchgängige Reinigkeit seines Willens, und die Erreichung einer durchgängigen vollendeten Sittlichkeit für ihn nur ein Wunsch. Unterdessen ist ihm doch die Annäherung zu diesem Ziel möglich, und darum Pflicht, und zwar eine Annäherung ins Unendliche. Dadurch erhält seine moralische Thätigkeit unaufhörlich neue Aufforderung und ein weites Feld. Dieser unaufhörliche Fortgang in der Bahn der Sittlichkeit, heißt sittliche Veredlung. Der Mensch wird zwar nicht moralisch gut, oder tugendhaft gebohren. Er findet aber Gelegenheit genug in der Welt, seinen Willen gut zu machen, und tugendhafte Thaten zu verrichten. Und indem er dieses thut, bildet er seine sittliche Natur aus, und bringt seinen Willen nach und nach der sittlichen Güte so nahe als möglich ist. Höher kann nichts gedacht werden, und dies kann er auch durch seine Freiheit hervorbringen. Der Besitz dieses seines, ihm möglichen sittlichen Kraftgebrauchs, ist moralische Stärke, ein für ihn unberaubbares Gut, welches ihn, so lange er in der Laufbahn seiner Besserung fortschreitet, nie verläßt, durch keinen Zufall und durch keine Caprice der Menschen entzogen werden kann. Auf solche Weise hätte er sich denn die erste Frage beantwortet: Wozu bin ich da? Nehmlich, du sollst dich sittlicher Weise veredeln! Nun ist aber der Mensch so eingerichtet, daß er Glückseligkeit

noth-

nothwendig begehren muß. Denn er besitzt außer dem obern Begehrungsvermögen, auch noch ein sinnliches Begehrungsvermögen, wovon der Gegenstand das größtmöglichste Wohlseyn, sowohl dem Umfange, als der Dauer nach, ist, welches man Glückseeligkeit nennet. Folglich muß er sie auch begehren dürfen. Aber, da Sittlichkeit und Tugend Hauptzweck ist, so kann und darf er Glückseeligkeit unter keiner andern Bedingung wollen, als in wiefern sie sich mit der Tugend verträgt. Er darf nicht jene um dieser willen begehren und üben, auch nicht eine größere Glückseeligkeit begehren, als seiner Würdigkeit angemessen ist. Auf solche Weise kann Glückseeligkeit eine Stelle in einem moralischen Reiche der Zwecke erhalten, in welchen Sittlichkeit der Hauptzweck, alles übrige aber nur Nebenzwecke sind. Demnach besteht die Bestimmung des Menschen von dieser Welt in einem, seiner sittlichen Veredlung angemessenen Grade von Glückseeligkeit. Ob nun gleich ein Mensch, welcher diesen Grad von sittlicher Güte seines Willens erreicht hat, nicht frei ist von den Verdrüßlichkeiten und Beschwerlichkeiten des Lebens, die außer seiner Macht sind, so muß doch der Gedanke ihn stets aufrecht erhalten: Ich thue das, was ich thun soll; ich bin das, was ich seyn soll und seyn kann. Und in einem solchen Zustande hat er das mehreste Vergnügen und das wenigste Leiden, und dieser Zustand kommt einer völligen Befreiung vom Schmerz am nächsten *). Setzt man die Bestimmung und den Lebenszweck des Menschen, in dem Genuß der Glück-

*) Man vergleiche: ueber die Bestimmung des Menschen von Spalding. Hutcheson Sittenlehre der Vernunft. I B. Feder über den menschlichen Willen. I Th. Jacob Sittenlehre. Fichte über d. Bestimmung des Menschen. Gruber über die Best. des Menschen. Platners Philos. Aphorismen. II. Th. Kap. I. erste Ausgabe.

Glückseeligkeit allein, so verkehrt man einmal die Ordnung der Zwecke, und setzt Glückseeligkeit über Tugend. Zweitens würde die Erfahrung entgegen seyn.

Dagegen dürfte man vielleicht den frühen Tod der Kinder einwenden, als welche dadurch verhindert werden, ihre Bestimmung zu erreichen. Allein, es ist die Rede nur von solchen, welchen das Leben zu einem Erziehungs- und Uebungsplatz ihrer Tugend und Sittlichkeit verstattet ist. Nur für diese gehört jene Bestimmung. Wodurch aber andere Erziehungsanstalten in einer andern Ordnung der Dinge keineswegs ausgeschlossen werden, von welchen wir zwar nichts weiter mit Gewißheit bestimmen können, als dies, daß ein moralischer Regierer der Welt nicht an ein einziges Mittel gebunden ist, und solchen frühzeitig verstorbenen Kindern, da sie doch einmal in das Reich sittlicher Wesen getreten sind, andere Wege zu ihrer sittlichen Veredlung anweisen kann und anweisen wird.

Bestimmungs-Grund.

Man bedient sich bei willkührlichen Handlungen des Ausdrucks Bestimmungsgrund, und da bedeutet derselbe dasjenige, wodurch die Möglichkeit einer solchen Handlung begriffen wird. Dazu gehört 1) etwas von dem Subject verschiedenes, wovon die Erkenntniß abhängt, daß der Gegenstand ein Object des Begehrens sey. 2) Etwas im Subject, wodurch die Handlung des Begehrens möglich wird. Das erste ist der objective, das letztere der subjective Bestimmungsgrund willkührlicher Handlungen. Beide heißen Antriebe; erstere Bewegungsgründe, letztere Triebfedern.

Bestrafungs-Recht.

Nat. Recht.

Dieses ist das Recht, jedem Gliede der Gesellschaft dasjenige Uebel empfinden zu lassen, was dasselbe nach den Regeln der Gerechtigkeit durch seine Handlungen verdient hat. In einer ungleichen Gesellschaft kommt dieses Recht dem Oberhaupte, kraft seiner vollziehenden Macht zu, und ist von der Grundgewalt der Gesellschaft nicht unterschieden. Es muß aber dasselbe nicht willkührlich, sondern in den unabänderlichen Regeln der Gerechtigkeit gegründet seyn, als welche will, daß einem jeden die Folgen seiner Handlungen zu Theil werden sollen.

Bestürzung.

Psychologie.

Nach dem Sprachgebrauch wird dieses Wort nicht sowohl von solchen Affecten gebraucht, welche bei angenehmen oder freudigen Begebenheiten entstehn, als vielmehr bei unangenehmen und traurigen. Denn man pflegt wohl zu sagen, für Freuden außer sich, aber nicht, bestürzt seyn. Auch entspricht das Wort, Erstaunen, nicht ganz einer Bestürzung. Denn man geräth wohl bei ungewöhnlichen Dingen in Erstaunen, aber ist darüber nicht bestürzt. Hingegen macht uns der plötzliche Todesfall unseres Freundes, das Einschlagen des Wetterstrahls in unser Haus, ein plötzlicher Feuerlerm, sehr bestürzt. Der Gegenstand der Bestürzung ist also jedesmal ein unangenehmes, gefahrvolles Ereigniß, wozu in unsern vorhergehenden Ideen-Reihen nichts lag, das uns auf die Erwartung desselben hätte bringen können, welches uns aber nahe anzugehn scheint. Die urplötzliche Erscheinung desselben beraubt uns der Klarheit unseres Bewußtseyns und unserer Ideen, und verhindert, daß wir nicht bei uns sind. Die Zeichen

des

des Körpers, wodurch sich dieser Zustand ankündiget, sind gemeiniglich Bläße des Gesichts, ein starres Auge, bald gar keine, bald unwillkührliche Bewegung unserer Gliedmaßen. So beschreibt uns Virgil die Bestürzung des Aeneas, als ihm der Schatten seiner Gattin Creusa erschien, und läßt ihm selbst sagen:

Obstupui, steteruntq. comae, et vox faucibus haesit.

Aeneis B. II. v. 774.

Und Terenz im Eunuch, sagt ähnlich: lingua haeret metu.

Wir können daher die Bestürzung beschreiben, durch einen hohen Grad von Furcht oder Schrecken, aus der urplötzlichen Erscheinung einer nahe an uns angrenzenden gefahrvollen Ereigniß, verbunden mit der Beraubung der Klarheit unseres Bewußtseyns und unserer Ideen.

Bestreiten.

Logik.

Gründe gegen eines Andern seine Behauptung vorbringen, heißt ihn bestreiten. Eine Wahrheit kann wohl bestritten, aber niemals widerlegt werden. Und wenn man daher einmal von einer solchen Wahrheit, aus vernünftigen Gründen überzeugt ist, so kann man schon a priori gewiß seyn, daß seine Ueberzeugung gegen jeden Angriff die Oberhand behalten muß.

Beten.

Moral.

Gebet und Anbetung Gottes sind von einander unterschieden. Anbetung ist der Ausdruck der innern Achtung und Ehrfurcht gegen Gott. Beten aber heißt,

Gott

Gott die Wünſche ſeines Herzens zu erkennen geben. Dazu gehört, daß man bei dem Gebete ſich Gott durch einen wahren, klaren und lebhaften Begriff von ſeinen Weſen und Eigenſchaften vorſtelle, ſo weit dieſes nach unſern ſchwachen Begriffen geſchehen kann; das heißt: an ihn denke. Wobei aber alle anthropomorphiſtiſchen Vorſtellungen zu vermeiden ſind, als könnten wir Gott im Raume anſchaun, und uns ihn auf eine körperliche Art vergegenwärtigen. Bei dieſem Denken an Gott müſſen alle fremdartigen Ideen, die nicht mit den gegenwärtigen in Verhältniß ſtehen, entfernt werden. Sonſt iſt das Gebet ein bloßes Plappern und mechaniſche Bewegung der Lippen. Wenn wir das Gute, ſo wir von Gott bitten, für uns ſelbſt erlangen wollen, ſo heißt dieſes eine Bitte, oder das Gebet im engſten Verſtande; wollen wir es aber für einen Andern erhalten, ſo iſt es die Fürbitte. Die lebhafte Erkenntniß von unſerer durchgängigen Abhängigkeit in Anſehung aller Güter von Gott, iſt das beſtändige Gebet.

Die Verbindlichkeit zum Gebet liegt nicht auf Seiten Gottes, ſondern auf Seiten unſerer. Gott bedarf unſeres Gebets nicht. Wir aber ſind dazu verbunden, 1) wegen unſerer durchgängigen Abhängigkeit von ihm, wovon wir unſere Ueberzeugung eben durch das Gebet zu erkennen geben, wodurch unſere Unterwürfigkeit als Tugend gewürkt wird. 2) Weil wir uns dadurch mit ihm zu moraliſchen Zwecken vereinigen. Der höchſte moraliſche Zweck iſt die ſittliche Ordnung in der Welt. Indem wir nun Gott bitten, daß ſich alles in die ſittliche Ordnung auflöſe, oder nach ſeinem Willen geſchehe, ſo vereinigen wir unſern Willen mit dem ſeinigen, und dies iſt Kraft für die Tugend. 3) Wir ſind verbunden für uns und Andere Gutes zu wünſchen von Gott, weil wir überzeugt ſeyn müſſen, daß er uns liebt. 4) Weil das Gebet die Seele ſtärkt in der Ausübung ihrer Pflichten, und wegen der Zukunft

Beruhigung und getroste Erwartung unserer Schicksale gewähret. Unterdessen ist das Gebet nur eine bedingte Pflicht Denn die subjective Beschaffenheit der Menschen ist verschieden, und die nöthige Stimmung zum Gebete steht nicht immer in jedes Menschen Gewalt. Nicht jeder ist gleich starker Empfindungen fähig, und kann sich nicht zu allen Zeiten lange mit Gott unterreden. Daher kann es solchem auch nicht zur Sünde angerechnet werden, wenn er, ohne durch unsittliche Gründe bestimmt zu werden, wegen einer besonders kalten Phantasie, das eigentliche Gebet unterläßt, und die Unterlassung eines solchen Gebetes verräth nicht allemal eine unmoralische oder irreligiöse Gesinnung. Dieses entschuldiget jedoch diejenigen nicht, welche aus Verachtung oder Leichtsinn das Gebet unterlassen, unter dem Vorwande, als hätten sie keine Fähigkeit dazu. Dieses verräth irreligiöse Denkungsart. Denn es ist das Gebet allgemeines Bedürfniß eines jeden religiösen Menschen und die Verehrung Gottes äußert sich dadurch bei den mehresten Menschen, und es bedarf auch keiner besondern Rednerkünste. Nur ist die Rede von der Zeit und der jedesmaligen innern Stimmung, als welche nicht bei jedem Menschen dieselbe ist.

Was den Inhalt des Gebets betrifft, so dürfen wir Gott nie um unmögliche Dinge bitten, sie mögen physisch oder moralisch unmöglich seyn. Dies würde heißen Gott versuchen, und würde sogar sündlich seyn. So glauben oft thörichte Menschen, sie hätten ihre Widersacher todt gebetet. Sondern alle religiöse Gesinnungen und Empfindungen, Liebe, Dank, Gehorsam und Vertrauen müssen der Inhalt desselben seyn. Die Güter, die der Mensch von Gott für sich und Andere erbittet, müssen immer unter der Bedingung verlangt werden: daß sie der sittlichen Ordnung nicht entgegen sind. Denn dadurch giebt der Mensch sein eigenes Ver-

lan-

langen zu erkennen, daß, ob er gleich weis, daß Gott alles nach moralischen Gesetzen regiert, sich doch die anscheinende moralische Unordnung bald vor seinen Augen auflösen nnd er an den Weltbegebenheiten erfahren möge, wie sich alles in eine solche moralische Ordnung auflöse. Im Grunde ist daher jeder Inhalt des Gebetes moralisch, oder er betrifft nur sittliche Güter. Denn wenn der Mensch auch gleich um physische Güter Gott bittet, so geschieht es doch nur, und darf nur unter der Bedingung geschehen, daß die Ertheilung derselben sich mit der moralischen Ordnung vertrage, das heißt, wenn es mit den Gesetzen der Güte und Weisheit Gottes übereinstimmet. Und in so fern wird ein solches Gebet allemal erhöret, obgleich mancher bestimmte Wunsch, der sich auf menschliche Schwäche bezieht, unerfüllt bleibt. Denn ein solches Gebet ist Aeußerung der Tugend des Frommen, welches in einer sittlichen Ordnung nicht ohne Folgen bleiben kann. Woraus denn folgt, daß das Gebet kein physisches Mittel sey, Gott zur Würklichmachung des gewünschten Objects zu bewegen, sondern blos ein moralisches Mittel, unsere religiösen Gesinnungen und Wünsche auszudrücken; und daß, wenn eine Begebenheit unsern Wünschen gemäß erfolgt, dieses nicht als eine Veränderung der göttlichen Rathschlüsse durch unser Gebet, angesehn werden müsse *).

Was die Art und Weise des Gebets betrifft, so muß es geschehn, 1) mit Ergebung in den göttlichen Wil-

*) Homines Deum, humanis affectibus orant, Deus homines divinis rationibus exaudit. P. Sarpi in einem Briefe in Le Brets Magaz. Und Socrates empfiehlt folgendes Gebet: Gieb uns o! Gott, erfleht und und unerfleht das Gute, aber das Böse wende ab, auch wenn wir es von dir erflehen. Plato Alcibiad. 2.

Willen, 2) ohne Ungestüm, welches sich auf die unrichtige Meinung gründet, als wäre uns Gott etwas schuldig, worauf wir ein Zwangsrecht hätten *).

Betrachtung Gottes.

Dieses ist die öftere Beschäfftigung mit den Gedanken von Gott, seinen Werken, Eigenschaften und Verhältnissen, um unser Verhalten mit dem seinigen zu vergleichen, und unsern Willen dem seinigen ähnlich zu machen. Durch den letztern Beisatz, wird es eine practische Betrachtung, wodurch die moralische Gesinnung erwecket, gestärket und zu Tage gelegt wird. Dadurch unterscheidet sich dieselbe, 1) von der neugierigen Speculation über Gottes unergründliche innere Natur und Wesen. 2) Von der müßigen eingebildeten Anschauung Gottes, welche mystisch ist, und in dem Wahne besteht, als schaue man Gott selbst mit einem eigenen Sinne an.

Betrug.

Moral. u. Nat. Recht.

Die vorsätzliche Erweckung einer irrigen oder unrichtigen Vorstellung bei einem Menschen, um ihn zu einem Entschluß zu bestimmen, heißt ein Betrug. (Dolus). Derselbe ist gegen alle Sittlichkeit und es ist Pflicht, Niemanden zu betrügen. Denn durch eine solche vorsätzlich Erweckung unrichtiger Vorstellungen wird der andere gerade gegen seine Bestimmung behandelt, und

*) Eberhard Sittenlehre der Vernunft, §. 143. f. Jacob Sittenlehre, §. 490, 493.

und als ein bloßes Mittel zu meinen beliebigen und dazu unerlaubten Zwecken gebraucht. Der Betrüger kündiget also selbst seine unsittliche Denkungsart an.

Wird ein solcher Betrug von vertragschließenden Personen begangen, so kann der, welcher den Betrug begeht, sich dadurch kein Recht erwerben. Denn er handelte pflichtwidrig, und konnte ohnmöglich voraussetzen, daß der Andere einwilligen würde, wenn er den Betrug gewußt hätte. Daher ist für den Betrüger der Vertrag völlig nichtig. Gesetzt aber, der Betrogene hätte den Betrug gewußt, oder wissen können, habe aber doch zu seinem Schaden den Vertrag eingegangen, so muß er den Vertrag erfüllen; eben so verhält es sich, wenn der Betrug nicht das Wesentliche des Vertrags selbst betrifft. Auch in dem Fall, wenn der eine Paciscent ohne alle seine Schuld von einem dritten, durch Betrug bewogen wird, mit einem Andern einen Vertrag zu schließen, kann der Vertrag nicht verbindlich seyn, weil der unvermeidliche Irrthum, in welchem er dem Vertrag gemacht, der Gültigkeit des Vertrags schlechterdings zuwider ist.

Jeder Betrug ist dem selbst schädlich, der ihn begeht. Wer im Staate um ein Amt ansucht, wozu er weder Verstand noch Geschicklichkeit besitzt, und dasselbe auch erhält, der betrügt den Staat, und beschimpft sich selbst, indem er die Würde des Amtes durch die Unwürdigkeit seiner Person beflecket. Und wer einen Betrug auf sich nimmt, läßt sich vorsätzlich schimpfen. Man trägt ihn einem Menschen auf, weil man ihn für treulos hält. Und gesetzt auch, daß man dem Staate durch den Betrug nützte, so hat man doch selbst desto lasterhafter dabei gehandelt. Daher ist es nichts neues, daß derjenige den Betrüger selber stürzt, den er vorher gebraucht hatte. Es geht ihnen wie den Verräthern, welche von denen, die ihre Verrätherei benutzt ha-

haben, verachtet und bestraft werden. Der Sclave des Publius Sulpicius, der seines Herrn verborgenen Aufenthalt angezeigt hatte, bekam zwar, wegen des Versprechens, welches Sylla bei der Achterklärung gethan, die Freiheit: wurde aber, mit sammt seiner Freiheit, der gemeinen Sicherheit wegen vom Tarpeischen Felsen gestürzt *).

In einer ganz veränderten Bedeutung wird das Wort genommen, wenn man spricht von dem

Betrug der Sinne.

Logic und Psychologie.

Die Redensart: die Sinne trügen, kann keine andere Bedeutung haben, als, sie veranlassen einen Irrthum, oder ein falsches Urtheil über die Beschaffenheiten der Dinge. Allein wir sind es selbst, durch das übereilte Urtheil, so wir von dem fällen, wovon die Sinne uns benachrichtigen. Die Sinne thun weiter nichts, als sie überliefern uns die Eindrücke, welche sie empfangen, und so, wie sie dieselben empfangen haben. Wir aber setzen entweder etwas mehr hinzu, als uns ist überliefert worden, oder nehmen in Gedanken etwas davon. In beiden Fällen liegt es an uns, wenn unser Urtheil nicht mit dem Gegenstande äußerlich übereinstimmt. Man sieht z. B. in der Dämmerung einen Baum für einen Menschen an, und klagt alsdann das Auge eines Betrugs an. Allein, wenn wir nicht mehr in unser Urtheil aufgenommen hätten, als was wir würklich empfunden hatten, so würden wir haben sagen müssen: es scheinet so etwas zu seyn. Diesen Schein hatte uns das

*) Val. Maxim. L. VI. C. V. Manumissum parricidam, ut fides edicti sui extaret praecipitari protinus e saxo Tarpejo cum illo scelere parto pileo jussit.

das Auge würklich zugebracht, weiter aber auch nichts. Eben so drückt man sich richtig aus, wenn man sagt: Die Sonne erscheint uns als eine Scheibe, (nach ihrer scheinbaren Größe). Sagten wir aber, sie ist nichts mehr, als eine solche, so lag dieses nicht in dem, was wir empfunden hatten, sondern war ein Zusatz unseres Urtheils. Daher sagt Kant sehr bestimmt: „Man kann zwar richtig sagen: daß die Sinne nicht irren, aber nicht darum, weil sie jederzeit richtig urtheilen, sondern, weil sie gar nicht urtheilen. Daher sind Wahrheit sowohl als Irrthum, mithin auch der Schein, als die Verleitung zum letztern, nur im Urtheile, d. i. nur in dem Verhältnisse des Gegenstandes zu unserm Verstande anzutreffen *). Und an einem andern Orte drückt sich dieser Schriftsteller so aus: Die Wahrnehmungen der Sinne (empirische Vorstellungen mit Bewußtseyn) können nur innere Erscheinungen heißen. Der Verstand der hinzukommt, und sie unter einer Regel des Denkens verbindet (Ordnung in das Mannichfaltige hineinbringt) macht allererst daraus empirische Erkenntnisse, d. i. Erfahrung. — Es liegt also an dem, seine Obliegenheiten vernachläßigenden Verstande, wenn er keck urtheilt, ohne zuvor die Sinnenvorstellungen nach Begriffen geordnet zu haben, und dann nachher über die Verworrenheit derselben klagt, die der sinnlich gearteten Natur des Menschen zu Schulden kommen müssen. Dieser Vorwurf trifft sowohl die ungegründete Klage, über die Verwirrung der äußern, als der innern Vorstellungen durch die Sinnlichkeit **).

*) Crit. der reinen Vernunft, 303. 293. vergl. Moses Mendelssohns Morgenstunden. S. 16.

**) Ebend. Anthropologie. S. 33.

Betheurung.

Nat. Recht und Moral.

Wenn ein Mensch zu seiner Aussage oder Deklaration noch eine andere hinzuthut, um dem Andern dadurch einen besondern Grund zu geben, seine Aussage oder Deklaration für wahr zu halten, so nennt man das letztere eine Betheurung. Eine solche pflegt nur da gebraucht zu werden, wo man einer Sache Glauben beimessen soll. Was uns der Augenschein lehrt, ingleichen, wo etwas ein Gegenstand des Wissens, d. i. der gewissen Erkenntniß ist, bedarf es nur Einsicht, aber keiner Betheurung. Der Mathematiker giebt uns Beweise, und zum Zeichen, daß weiter nichts nöthig sey, schreibt er sein Q. E. D. (Quod erat demonstrandum) dazu. Der Urtheilsverfasser schließt sein Urthel mit der Formel: von Rechtswegen. Dies sind keine Betheurungen, weil die Wahrheit hier blos auf Einsicht des Verstandes aus Gründen beruht.

Es ist schon schlimm, daß Betheurungen so oft verlangt werden. Es ist dies ein Zeichen, daß die Menschen nicht mit Ja, und Nein, zufrieden sind, oder seyn können, wenn ihnen etwas versprochen wird, und daß sie die Deklarationen Anderer so oft trüglich gefunden haben. Unter den Versicherungen aber, die sie einander geben, lassen sie nur einige gelten, nicht alle. Versicherungen, bei denen die Menschen sich auf ihre große Weißheit, Gelehrsamkeit oder Verstand berufen, lassen die Menschen nicht gelten. Vielmehr wird ein solcher, welcher seinen Verstand zum Unterpfande für die Zuverlässigkeit seiner Aussage, einlegen wollte, für einen eiteln oder stolzen Menschen gehalten. Versicherungen hingegen, wo wir uns auf unsere Ehre, Rechtschaffenheit oder überhaupt auf unser Herz berufen, lassen sie gelten. Der Grund hiervon ist offenbar dieser, weil hier die Sittlichkeit ins Spiel kommt. Rechtschaffenheit ist eine

von dem Publikum allgemein geschätzte Tugend, die jeder haben kann, und wenn er geachtet seyn will, auch in der Gesellschaft haben muß. Man setzt dabei voraus, daß er nicht um einer Unwahrheit willen, diesen Charakter auf das Spiel setzen und sich um alles Zutrauen der Gesellschaft bringen, und zum wenigsten äußerlich denselben behaupten werde. Talente, Witz, Verstand können ohne sie in einem Menschen sich befinden, und es ist auch leider, sehr oft der Fall; aber dafür sind sie der Gesellschaft, obwohl nützlich, doch nicht so unentbehrlich, als jene Eigenschaften eines guten Willens. (S. Eidschwur.)

Beurtheilung, Beurtheilungsgrund.

Nat. Recht und Logic.

Beurtheilung überhaupt ist die Bestimmung der Wahrheit nach Gründen. Hierbei kommt es auf die Art der Gründe an. Entweder sind es Gründe von der Wahrheit der Datorum aus denen man schließen will; oder es sind Folgen, welche bei Voraussetzung der Datorum gezogen werden. Die Data selbst, in wiefern dergleichen Folgen daraus gezogen werden, heißen Beurtheilungsgründe. Deren sind zweierlei, entweder Beweisgründe der einen, oder der andern Meinung, (rationes dubitandi) oder Entscheidungsgründe (rationes decidendi.) Die Beweisgründe der streitenden Meinungen (rationes dubitandi) sind entweder einseitig (unilaterales) wenn sie nur auf die eine Meinung passen, oder zweiseitig (bilaterales) wenn sie für die eine Meinung sowohl, als für die andere angeführt werden können. Entscheidungsgründe heißen diejenigen, welche beweisen, welche, unter zwei angezogenen rationibus dubitandi vorgezogen werden müssen. Die Entscheidung aber

kann auf zweierlei Art geſchehen. Entweder wenn man einen höhern Grund angiebt, woraus erhellet, welcher unter zwei einſeitigen Beweisgründen dem andern vorzuziehen ſey, oder, wenn man unter zwei ſtreitenden Gründen den einen widerlegen kann, wodurch alſo der Vorzug des andern erwieſen iſt. Daher hat man die Rationes decidendi ferner in zwei Claſſen einzutheilen. Die erſtern können höhere oder poſitive Entſcheidungsgründe heißen; die andern aber, widerlegende Entſcheidungsgründe. Es wird aber die Beweiskraft eines vorgegebenen Beweisgrundes widerlegt, wenn entweder klar gemacht wird, daß ein vorgegebener einſeitiger Beweisgrund zweiſeitig ſey, und alſo nichts beweiſe; oder umgekehrt, daß ein vorgegebener zweiſeitiger Beweisgrund nur einſeitig ſey, und alſo vor die eine Meinung allerdings beweiſe, auf die andere aber überhaupt, oder wegen beſonderer ſubjectiven Umſtände gar nicht paſſe. Kann man aber den Beweisgrund ſelbſt, ſeinem Inhalte nach widerlegen, nämlich, daß dasjenige, was darinnen, als geſchehn, oder ſonſt, als eine Wahrheit angenommen wird, nicht wahr ſey, ſo braucht es weiter keiner Entſcheidung, man müſſe denn καθ' ἀνθρωπον weiter fortſchließen wollen. Weil aber doch eine zweifelhafte Frage auch dadurch ausgemacht werden kann; ſo ſieht man, daß ſolche Widerlegungsgründe zu beiden Claſſen, nämlich zu den Gründen von der Wahrheit der Datorum und auch zu den Entſcheidungsgründen gehören.

Im Naturrechte rechnen einige mit Herrn Hufeland das Recht der Beurtheilung unter die Majeſtätsrechte. Da iſt es das Recht, einen einzelnen Fall unter das Geſetz zu ſubſumiren, und ob er in demſelben enthalten ſey, zu beſtimmen. Dieſes Recht, ſagen ſie, iſt nicht in der richterlichen Gewalt begriffen. Denn dieſe iſt nur das Recht einen beſtimmten Fall zu beurtheilen.

len. Das ist nur ein Theil der beurtheilenden. S. Hufeland N. R. S. 225.

Beute.

Nat. Recht.

Darunter versteht man die im Kriege eroberten Sachen. Daran erhält der Eroberer kein Eigenthumsrecht. Aber Zurückhaltung zur Sicherheit, ist erlaubt.

Bevölkerung.

Staatsrecht.

Die Vergrößerung der Volksmenge in einem Lande, hängt lediglich ab, von den Gesetzen der Sicherheit, der Freiheit, und des Unterhaltes. Die Hülfe der Regierung wird nicht erfordert, um die Gesetze der Fortpflanzung zu verbessern; sondern blos Ueberfluß an Nahrungsmitteln, Sicherheit und Freiheit zu verschaffen. Das erste geschieht durch Begünstigung und Unterstützung der Reproduction und der productiven Menschenklasse. Denn diese ist es, welche durch Landwirthschaft, alle übrigen Klassen mit Nahrungsmitteln, in der Maaße reichlich versorgt, als der Boden fruchtbar und ihr Fleiß durch weise Gesetze unterhalten und belohnt wird. Die Weisheit der Gesetze muß für Sicherheit des erworbenen Eigenthums sorgen, und den Menschen ihre Freiheit sichern, den größtmöglichsten Vortheil von ihren erworbenen Gütern zu ziehen. Aber keins von diesen Gesetzen allein, wird die erwünschte Würkung hervorbringen, sondern die Bevölkerung ist die Würkung dieser Gesetze zusammengenommen. Es kann ein Land einen Ueberfluß an Nahrungsmitteln haben; aber andere Umstände können die Bevölkerung demohngeachtet hindern. Amerika ist gewiß nicht aus Mangel an Nahrungsmitteln, nach

Verhältniß ſo ſchlecht bevölkert. Der Verfaſſer der philoſophiſchen Unterſuchung über Amerika, führt ganz andere Urſachen an. Nämlich die wenige Neigung der Amerikaner gegen das weibliche Geſchlecht, welche er von der Feuchtigkeit ihres Temperaments, das vom Klima herrührt, ableitet. Eine gewiſſe Unordnung der Natur des weiblichen Geſchlechts, und die veneriſche Seuche, S. 32, 33, 43. Die Sklaverei der Neger, in denjenigen Provinzen, welche unter Europäiſchen Mächten ſtehn, und alſo der Mangel an Sicherheit und Freiheit, würde gewiß dieſes Land in kurzen entvölkern, wenn nicht auf der andern Seite, die große Fruchtbarkeit ihres Bodens jenen Mangel wiederum erſetzte. Wie wollte ein Neger im Stande ſeyn, ſeine zweihundert Kinder, die er öfters von verſchiedenen Weibern empfängt, zu ernähren, wenn die Lebensmittel daſelbſt nicht außerordentlich häufig wären? Auf der andern Seite betrachte man aber einmal Kleinaſien und Griechenland. Dieſes Land war vor Zeiten ſehr bevölkert und der Boden fruchtbar, wie er es noch jetzt iſt. Wie wenig bevölkert iſt jetzo daſſelbe unter dem Deſpotismus und die Fruchtbarkeit allein will dieſen Mangel nicht erſetzen. So wahr iſt es, daß Ueberfluß an Nahrungsmitteln, verbunden mit Sicherheit und Freiheit, die Beförderungsmittel der Bevölkerung ſind, wenn ſie zuſammenwürken. Man kann ein Land, wo es an einem, oder wohl gar an allen dieſen Mitteln fehlt, mit einer Armee vergleichen, wo der Soldat ſo wenig bekommt, daß er ſchon liederlich und ein Verſchwender genannt wird, wenn er in der Woche nur einmal ein Maas Bier trinkt. Hunger und Sklaverei nöthigen ihn auszutreten, und andere Dienſte zu ſuchen, wo er glaubt beſſer gehalten zu werden. Glaubt man die Entvölkerung, welche aus Unterdrückung, aus Sklaverei und Leibeigenſchaft oder anderen Laſten entſtanden iſt, durch künſtliche Mittel wiederum

zu

zu ersetzen, z. B. durch Anlockung neuer Colonisten: so ist dieses Mittel sehr trüglich. Denn Wohlhabende werden sich wohl hüten ihr Land zu verlassen. Also bekommt man, wenn alles glücklich geht, einen Haufen Bettler, die den übrigen noch ihren Vorrath aufzehren helfen. Und wenn man bei diesen auch eine Ausnahme auf zehnjährige Freiheit von allen Abgaben machen wollte: so sind sie nach Verlauf dieser Zeit doch auf dem Platze ihrer Vorfahren, deren zurückgelassene Fußtapfen sie abschrecken müssen. Die falsche Politik muß daher die Menschen wenig kennen, wenn sie als Grundsatz befolgt: man müsse dem Unterthan nur recht sehr viel Lasten auflegen, um seine Industrie zu wecken. Dies wird der gerade Weg seyn, ihnen den Muth zu nehmen, und unzufriedene Menschen zu machen. Die Industrie weckt sich von selbst, wenn der Mensch Vortheil sieht, und zwar einen solchen, der der seinige bleibt, und ihm auf der andern Seite, unter tausend Rubriken nicht wieder entzogen wird (s. Ferguson Moralphilosophie, S. 19. Home Geschichte der Menschheit. Le Trosne Staatskunst. S. 218. 190. 209. 317. 508. 217. 218. 222.

Bevollmächtigung, Mandatum.

Nat. Recht.

Dieses ist ein Vertrag, wodurch einer verspricht, die Geschäfte eines andern im Namen desselben zu verrichten. Derjenige, der dem Andern das Geschäfte überträgt, heißt Mandans, und der es übernimmt, der Mandatarius. Dies Geschäffte wird durch die Vollmacht übertragen. Es kommt hierbei darauf an, ob einer zum Besten des Andern ein gewisses Geschäft auszuführen übernimmt, welches ihm ausdrücklich ist übertragen worden, oder nicht. Im letzten Fall ist es eine Geschäfts-

schäftsführung im engen Verstande. Bei dieser, wenn sie gültig seyn soll, muß ein, sich von selbst verstehender Vertrag zum Grunde liegen (pactum interpretandum). Hierbei versteht es sich aus dem Begriffe der Bevollmächtigung, daß der Mandatar dem Auftrage gemäß, das Geschäfte verrichten müsse, und daß der Mandant durch die Handlung des Mandatars, als eines solchen verpflichtet werde. Die Bevollmächtigung kann allgemein oder speciel, eingeschränkt, oder uneingeschränkt, ausdrücklich, oder stillschweigend seyn. Man hat hierbei gefragt: ob die Geschäftsführung bei einem solchen Vertrage unentgeldlich geschehen müsse. Freilich, wäre es eigentlich keine Geschäftsführungsvertrag, sondern mehr ein Miethcontract, wenn der Mandatar sich eine bestimmte Vergeltung zahlen ließe. Unterdessen läßt man doch eine Vergütung dabei zu, als ein Honorarium.

Bewegung.

Physik u. crit. Philos.

Der Zustand eines Körpers, wo er seinen Ort verändert, heißt Bewegung. Das Gegentheil ist Ruhe. Die Sinne lehren uns eigentlich weiter nichts dabei, als daß Oerter verändert worden. Ob der Grund davon in der Sache, oder außerhalb derselben zu suchen sey, müssen wir schließen. So sehen wir z. B. daß die Lage der Sonne, und der Theile der Erde wirklich gegeneinander geändert wird; ob aber die Sonne, oder die Erde, oder beide bewegt werden, sehen wir nicht, sondern, wenn wir darüber ein Urtheil fällen, so schließen wir es. Diogenes wurde einst gefragt, was Bewegung sey? und ob es eine solche gebe? Ohne darauf zu antworten, gieng er vor dem Fragenden auf und ab, und gab dadurch zu erkennen, daß diese Frage, welche

che die Sinne so deutlich beantworten, keiner Antwort werth sey. Unterdessen haben einige, wie sie glaubten, aus Gründen die Bewegung der Körper bestritten. Sie sagen einmal, wenn es keinen leeren Raum giebt, sondern überall voller Raum ist, so verhindert das Daseyn der Substanzen die Veränderung des Ortes der andern Substanzen, d. i. die Bewegung. Nun ist aber das erste erweislich. Also auch das letzte *). Allein, ohne vor der Hand darauf zu sehen, ob es ein Vacuum giebt, oder nicht, so ist hier die Folge nicht erweißlich. Der Fisch im Wasser ist gewiß im vollem Raume, und doch bewegt er sich durch die Wassertheile. Luft und Wasser lassen sich zusammenpressen, sie weichen denen Körpern, die mit größer Kraft auf sie drücken, und machen ihnen Platz. Es kommt also auf die Beschaffenheit derjenigen Körper an, die den Raum füllen. Zweitens, sagt man, der Körper, welcher sich bewegt, beschreibt in seiner Bewegung eine Linie von A nach B. Ehe er aber nach B kommt, muß er erst die Hälfte dieser Linie durchlaufen haben, und in C als der Hälfte der Linie A B seyn. Da aber eine Linie ins Unendliche getheilt werden kann, wenn man von einer unendlichen Paralellinie von jedem Punkte derselben auf die endliche Linie A B Perpendiculinien fallen läßt, indem in derselben, da sie unendlich ist, auch unendlich viele Punkte seyn müssen: so kann der Körper niemals in halb A B nämlich nach C kommen. Und da es mit A C als der Hälfte gleiche Bewandniß hat, daß sie wiederum ins Unendliche theilbar ist, und so weiter fort, so ist es nicht möglich, daß der Körper jemals von A nach B kommen könne. Also giebt es keine Bewegung. Allein, zu geschweigen, daß dieses der Natur der Winkel, welche durch die Perpendikullinien auf eine andere gerade Linie entstehn, ganz zuwider ist, so liegt hier noch der Fehler, daß man eine

*) S. Marquis d'Argens phil. Betrachtungen, S. 336 — 338

eine endliche Linie durch eine unendliche theilen will, welches ohnmöglich, weil hier der Divisor größer ist, als das Ganze, das getheilt werden soll.

Nach den ursprünglichen Gesetzen der Bewegung, muß sich jeder Körper, wenn übrigens alles gleich ist, in gerader Linie sich zu bewegen, bemühen. Diesen Satz nahm schon Cartesius an. Neuton folgte ihm. Um aber die kreisförmigen Bewegungen der Himmelskörper zu erklären, als welcher die geradlinigte Bewegung entgegen zu seyn schien. (S. den Art. Anziehung.) legte er der Materie eine neue Eigenschaft bei, nämlich die Attraction, vermöge welcher die Gestirne eine beständige Richtung gegen ihren Mittelpunkt haben, und jeder Körper nach Verhältniß seiner Masse den andern anziehen mußte.

Die Bewegung ist theils eine innere, theils eine äußere. Soweit die Theile eines Körpers ihre Lage gegen einander ändern, heißt die Bewegung eine innerliche (motus intestinus) z. B. die Cirkulation des Blutes. In sofern aber der Körper seinen Ort in Ansehung anderer außer ihm befindlichen Dinge verändert, in soweit wird seine Bewegung äußerlich genennet. Woraus folgt, daß ein Körper zu gleicher Zeit gewissermaßen ruhen und auch bewegt werden könne. Z. B. in einem Schiffe liegen die Dinge an einerlei Orte in Ruhe; in Hinsicht des Ufers aber werden sie mit dem Schiffe fortgetrieben. Die Bewegung ist ferner entweder gleichförmig oder ungleichförmig, je nachdem der Körper in gleichen Zeiten gleiche Räume durchläuft, oder nicht. Woraus folgt, daß in einer gleichförmigen Bewegung die Räume wie die Zeiten wachsen. In der gedoppelten Zeit wird ein gedoppelter Raum u. s. w. beschrieben. Wenn man sich erkundiget, wie geschwind ein Körper bewegt werde: so will man wissen, wie weit derselbe in der Zeit, die man als Eins annimmt z. B. in einer Minute, oder einer Secunde, oder eine Stunde mit seiner gleichförmigen

Be-

Bewegung komme, oder doch kommen würde, wenn er seine Bewegung gleichförmig fortsetzen sollte. Man setze z. B. daß eine Kugel aus einem Geschütz dergestalt herausfahre, daß, wenn ihre Bewegung weder durch den Widerstand der Luft, noch durch die Schwere, noch durch irgend eine andere Ursache geändert würde, sondern vielmehr gleichförmig fortdauerte, ihr Mittelpunct innerhalb einer Secunde einen Weg von 600 Schuh hinterlegen würde; so hat der Mittelpunct in dem Augenblick, da die Kugel die Mündung des Geschützes verläßt, eine Geschwindigkeit von 600′ in einer Secunde. Bei der gleichförmigen Bewegung ist demnach die Geschwindigkeit in jedem Augenblick einerlei; bei der ungleichförmigen aber nicht. Wenn die Geschwindigkeit in allen Augenblicken zunimmt, je länger die Bewegung dauert, so heißt die Bewegung stetig, beschleunigt, stets wachsend, stetig zu nehmend. (motus continuo acceleratus). Wenn aber die Geschwindigkeit nach und nach, und zwar in jedem Augenblicke abnimmt: so wird die Bewegung stetig abnehmend (motus continuo retardatus) genannt. Daher das Gesetz: In einer gleichförmig zunehmenden Bewegung verhalten sich die Zusätze der Geschwindigkeit, wie die Zeiten, in welchen sie wachsen u. s. w.

Eine äußere Kraft kann den Grund von der Bewegung eines andern Körpers in sich fassen, die würkliche Bewegung aber hängt von der innern Kraft des Körpers ab, welche nur durch äußere Kraft zu etwas gewissen ist bestimmt worden. Denn ein ruhender Körper fängt an sich zu bewegen, so bald ein anderer Körper ihn hinreichend anstößt. Dieser kann seine Kraft, wenn man genau reden will, jenem ohnmöglich mittheilen; denn sonst müßte seine Kraft den andern durchdringen, welches unmöglich ist. Folglich war der Anstoß nur ein Mittel, wodurch der andere Körper aus

der

der Ruhe zur würklichen Bewegung geschickt wurde. Hängt nun aber die würkliche Bewegung des angestoßenen und vormals ruhenden Körpers von seiner innern Kraft ab, und kann der Körper, der den andern anstößt, diesem seine Kraft sich zu bewegen nicht würklich mittheilen: so muß der angestoßene Körper, schon ehe er angestoßen wurde, ein Bestreben gehabt haben, seinen Ruhestand zu verändern. Und wenn der Körper würklich in Bewegung ist, so könnte derselbe nicht aus dem einen Orte in den andern gelangen, wenn er dieses Bestreben zur Veränderung nicht würklich äußerte. Folglich besteht die innere Kraft des Körpers in einem Bestreben zur Veränderung. Da nun der Zustand, in welchem sich ein Körper befindet, entweder Ruhe oder Bewegung ist; bei einer Ruhe aber, als Ruhe keine Veränderung statt findet; so muß die innere Kraft der Körper in einem steten Bestreben zur Bewegung bestehen. Je größer dies wesentliche Bestreben zur Bewegung ist, desto thätiger und würksamer ist auch derselbe. Daher rührt der überaus große Unterschied der Körper. Da nun ferner der Körper, er mag ruhen oder sich würklich bewegen, seine Kraft anwenden muß, um entweder die Ruhe oder die Bewegung hervor zu bringen: so ist der Körper auf immer in einer wahren Thätigkeit. Dies drückt der Verfasser des Buchs: Ueber das Universum so aus: Alles in der Welt ist lebende Kraft. Da aber ferner die Körper unvermögend sind, für sich selbst sich zu etwas zu bestimmen, so können sie auch durch sich selbst ihre Kraft weder verstärken, noch vermindern. Folglich müssen sie in demjenigen Zustande durch ihre Kraft verharren, in dem sie sich befinden, es sey denn, daß eine äußere Kraft den Grund der Veränderung in sich enthalte. Ist daher der Körper einmal in Bewegung, so muß er beständig diese Bewegung auf einerlei

Weise äußern, wofern nicht von äußern Umständen eine Veränderung verursachet wird.

In metaphysischer und critischer Hinsicht betrachtet, ist die Bewegung keine Eigenschaft der Dinge an sich, sondern eine empirische Vorstellung, die sich auf Raum und Zeit bezieht. Es steht dieselbe unter dem Grundsatz der Erzeugung: Alles was geschieht (anhebt zu seyn) setzt etwas voraus, worauf es als nach einer Regel folgt. Denn der Uebergang aus einem Zustande in den andern, geschieht in einer Zeit, die zwischen zweien Augenblicken enthalten ist, deren der erste den Zustand bestimmt, aus welchem das Ding herausgeht, der zweite den, in welchen es gelangt. Beide also sind Grenzen der Zeit einer Veränderung, mithin des Zwischenzustandes zwischen beiden Zuständen, und gehören als solche mit zu der ganzen Veränderung. Nun hat jede Veränderung eine Ursache, welche in der ganzen Zeit, in welcher jene vergeht, ihre Caussalität beweißt. Also bringet diese Ursache ihre Veränderung nicht plötzlich hervor, sondern in einer Zeit. Alle Veränderungen sind also nur durch eine continuirliche Handlung der Caussalität möglich, welche, so fern sie gleichförmig ist, ein Moment heißt. Aus diesen Momenten bestehet nicht die Veränderung, sondern wird dadurch erzeugt als ihre Würkung *). Hierbei muß man nur immer wohl bedenken, daß Bewegung eine bloße Erscheinung des Einflusses, von dem, was den Körpern zum Grunde liegt, als einer uns ganz unbekannten Ursache ist, und daß sie selbst bloße Vorstellung in uns sey.

Daß die Bewegung in der Welt, so wie jede Veränderung unter dem Caussalgesetze stehe, sahen schon die alten

*) Crit. d. r. V. S. 41. 207. 387. Mark. Herz Betracht. S. 40. f.

alten Philosophen ein. Sie betrachteten die Körperwelt als eine große Maschine, worinne, wie in einer Uhr, ein Rad die Bewegung des andern bestimmt, und in dasselbe eingreift. Aber wo war das erste Moment, der Uranfang dieser ganzen Weltbewegung. In der Welt selbst fanden sie das Ende nicht. Sie postulirten also, um kurz von der Sache zu kommen, alle, bis auf den Aristoteles, die Epicuräer ausgenommen, einen ersten Beweger (Primus motor) welcher zuerst die große Maschine der Welt in Bewegung gesetzt habe, (το πρωτον κινεν ακινητον nach dem Aristoteles). Ein solcher aber war nicht Weltschöpfer; weil sie die Materie für ewig hielten, so wenig als ein moralischer Weltregierer. Unterdessen mußte es doch eine freihandelnde Ursach seyn, damit sie diese Reihe von Zuständen zuerst und von sich selbst anfangen konnte.

Bewegungsgrund.

Seelenlehre und Moral.

Die Leibnitz-Wolfische Schule erklärte einen Bewegungsgrund, durch eine deutliche Vorstellung des Guten oder Bösen. In wie fern die Vorstellung deutlich seyn sollte, war sie eine Würkung des Verstandes, wozu die Gründe nicht aus der Sinnlichkeit, aus Lust oder Unlust, sondern aus der Natur und den wesentlichen Folgen der Handlung oder des Objects der Handlung hergenommen seyn mußten. War die Vorstellung von dem Guten oder Bösen eine undeutliche, so nannten sie es Trieb (stimulus) *). Ob sie nun gleich lehrten, daß, so bald die Bewegungsgründe gesetzt wären, auch das Wollen oder Nichtwollen (volitio Nolitio)

*) Reusch Syst. Metaph, 486.

Nolitio) erfolgen müsse: so behaupteten sie doch: die Bewegungsgründe necessitirten nicht zur Handlung selbst, sondern wären blos als Veranlassungs - Ursachen oder als Gelegenheits - Ursachen anzusehn; weil der Mensch bei allen Bewegungsgründen, die ihm gegeben seyn mögen, immer noch das Gegentheil der Handlung thun, so, oder anders handeln, die Handlung aufschieben, und überlegen könne. Man sahe leicht, daß es auf die Rettung der menschlichen Freiheit dabei abgesehn war, als welche mit dem Satze des Grundes sich nicht wohl vereinigen lassen wollte. Allein ihre Gegner sahen die Bewegungsgründe als eben so viele Gewichte an, die den Willen bestimmten, so oder so zu handeln, und behaupteten, daß der Mensch auch da, wo er die Handlung aufschiebt, sie reiflicher überlegt oder gar unterläßt, seinen besondern Grund habe, wodurch er so und nicht anders zu handeln bestimmt werde. Beide Theile gaben einen Beweis, daß auf diesem Wege die Wahrheit nimmer mehr ausgemittelt werden kann. Wovon ausführlich in den Artickel, Freiheit, gehandelt werden soll. Siehe einstweilen den Art. Caussalität. Darjes behält diesen Begriff des Wolf bei, und behauptet, daß die Bewegungsgründe der zureichende Grund des Wollens oder Nichtwollens sind, wenn anders Wahrheit in diesem Wollen seyn soll. Es sey aber der Grund, woraus der Bewegungsgrund zusammen gesetzt ist, jederzeit objectiv — subjectiv. Weil derselbe sowohl aus der Beschaffenheit des handelnden Subjects, als aus der Vorstellung der Convenienz des Gegenstandes hergenommen werden müsse*). Da man nun ohne Bewegungsgrund weder etwas wollen, noch nicht wollen könne, so sey dieses auch nicht ohne subjectiv — objectiven Grund möglich.

Kant

*) Darjes Metaph. Psychol. empir.

Kant nennt einen Bewegungsgrund den objectiven Grund des Willens, so fern derselbe durch Vernunft vorgestellt, den Willen bestimmt. Er unterscheidet denselben von einer Triebfeder, welche, als etwas Subjectives zu einer Handlung antreibt. Z. B. Neigung. Der Bewegungsgrund heißt rein, in wiefern ihn die Vernunft selbst a priori vorstellt, und er für jedes vernünftige Wesen gilt. Z. B. vernunftmäßig, zweckmäßig zu handeln. Ein solcher setzt die Erkenntniß der moralischen Gesetze voraus, und der Mensch oder das vernünftige Wesen macht sich zum Zweck, oder zu seinem Bewegungsgrunde, um des Gesetzes willen zu handeln. Ein solcher Bewegungsgrund ist entfernt von allen empirischen Bedingungen, die etwa von Lust oder Unlust, oder von Annehmlichkeit des Lebens entlehnt seyn dürften, und wird im eigentlichsten Verstande moralisch genannt. Er heißt empirisch, wenn er von den Neigungen und Dingen der Natur entlehnt ist *). Ein reiner moralischer Wille darf keine andere, als reine Bewegungsgründe haben.

Man hat hierbei die Frage aufgeworfen: Ob ein Mensch, als ein Sinnenwesen, aus reinen Beweggründen handeln könne? Wodurch man die Möglichkeit solcher Beweggründe hat in Anspruch nehmen wollen. Z. B. ob der Mensch ein sinnliches Vergnügen, nach reinen Bewegungsgründen wollen und dasselbe genießen könne? Wäre der Mensch weiter nichts als ein bloßes Sinnenwesen, so wäre bei ihm ein Vergnügen aus reinen Beweggründen freilich so wenig möglich, als bei dem Thiere. Allein er ist außerdem auch Vernunftwesen. Als ein solches muß er freilich an dem Reize der Sinnlichkeit

*) Kant Grundlegung zur Metaph. der Sitten. 63. Vorr. S. 10.

lichkeit zum Vergnügen Antheil nehmen, in so fern dieser ihn afficirt. Ob er aber demselben Folge leisten will, blos darum, weil die Sinnlichkeit ihn reizt, ist eine andere Frage. Die Sinnlichkeit reicht blos die Materie dar. Der Verstand giebt die Form her. Jene legt dem Verstande und der Vernunft den Fall vor, welche nun die Bewegungsgründe, wie ein solches Vergnügen auf eine moralische Weise zu genießen sey, nach den sittlichen Gesetzen darreicht. Das Object ist also sinnlich und empirisch; die Art und Weise des Genusses aber, wird durch reine Beweggründe bestimmt.

Daß aber Beweggründe nicht immer klare und deutliche Vorstellungen seyn sollten, daß sie nicht immer zum völligen, zum unterscheidenden Bewußtseyn der Seele zu gelangen brauchten *), davon kann ich mich nicht überzeugen. Man müßte denn einen ganz andern Begriff damit verbinden, als man von je her damit verbunden hat, und sie mit Neigungen, Antrieben und Reizen für ein und dieselbe Sache halten. Denn wie ist es möglich, daß ein solcher Beweggrund, als Beweggrund auf den Willen Einfluß haben kann, dessen sich doch der Mensch nicht klar bewußt ist? Der Mensch, wenn er als Mensch und nicht blos als Thier handelt, handelt immer so, wie er denkt. Hat er aber keine klare Vorstellung von seinen Beweggründen, so ist es eben so gut, als wenn sie gar nicht vorhanden wären. Sagt man: Oft will der Mensch etwas, verabscheuet etwas, und weis nicht recht was, oft ist er sich seiner Beweggründe nicht genau und vollständig bewußt: so sind dieses zwar Erfahrungen; aber nur solche, welche weiter nichts beweisen; als daß der Mensch bisweilen ohne Ueberlegung handelt, und den bloßen Neigungen folgt.

Eine

*) Feder über den Willen. Th. I. 28. 29.

Eine solche Handlung aber, ist keine Handlung eines verständigen Willens. Von diesen letztern aber ist doch nur die Rede bei Bewegungsgründen.

Beweis.

Logic, critische Philosophie und Nat. Recht.

Im psychologischen Verstande ist ein Beweis die Anwendung des Verstandes und der Vernunft, zur Hervorbringung der Ueberzeugung bei uns und bei andern. Das Mittel dazu sind die Gründe und ihre Verknüpfung. Im logischen Verstande ist ein Beweis die Herleitung eines Satzes oder einer Wahrheit aus unbezweifelten Gründen in gehöriger Verknüpfung. Denn der Verstand ist unbestechlich, und theilt seinen Beifall nur nach Beschaffenheit seiner Einsicht in die Evidenz einer Wahrheit aus, als welche durch die Gründe des Beweises gewürkt werden muß. Ein Grund heißt wahr, wenn er den Gesetzen des Denkens gemäß ist. Ein solcher muß jede Prüfung der Vernunft aushalten. Das Gegentheil ist ein falscher Grund. Ein wahrer Grund muß seiner Natur nach in jedem denkenden Wesen, blos dadurch daß er gedacht wird, den Beifall hervorbringen. Das Fürwahrhalten aus wahren Gründen, heißt Ueberzeugung. Diejenigen Sätze, aus welchen die Wahrheit eines andern Satzes eingesehn wird, heißen Beweisgründe (argumenta). Derjenige, worauf bei dem ganzen Beweise alles ankommt, heißt der Hauptgrund. (nervus probandi.) Alle Beweise werden durch Schlüsse geführt, oder können doch in solche aufgelößt werden. Denn vermittelst der Schlüsse wird die Wahrheit eines Satzes aus andern Gründen erkannt. Die Richtigkeit eines Beweises beruht deswegen auf der Wahrheit und Richtigkeit der Vordersätze, und auf Richtigkeit ihrer Verknüpfung nach logischen Regeln. Man fängt hierbei entwe-

entweder von dem Schlußſatze oder dem Satze, den man beweiſen will an, und löſt denſelben in zwei Vorderſätze auf, und jeden von dieſen wiederum in ſeine Vorderſätze, ſo lange bis die Vorderſätze keine fernere Auflöſung bedürfen; oder man fängt bei den Vorderſätzen an, und läßt den Schlußſatz zuletzt folgen. Das erſtere iſt die analytiſche Art zu beweiſen. Das andere die ſynthetiſche. Man hat lange Zeit geglaubt, die analytiſche Art zu beweiſen, ſey die einzige, und hat ſie daher auch faſt nur allein in den Vernunftlehren betrachtet. Die ſcholaſtiſche Art zu diſputiren beruhet darauf, und dieſe Gewohnheit machte ihre Kenntniß gewiſſermaaßen nothwendig. Ungleich natürlicher iſt es, wenn man von den Vorderſätzen nach der ſynthetiſchen Beweisart ausgeht, weil man verſichert iſt, daß ſich ein Schlußſatz werde ziehen laſſen, ſo oft man zwei Vorderſätze hat, die ſich zu einer Schlußrede ſchicken. Die Mathematiker fangen daher gewöhnlich beim Unterſatze an, welcher in der erſten Figur allemal bejahend iſt. Sie ſuchen auf, was ſie von deſſelben Prädicat wiſſen, und bejahen oder verneinen es ſogleich auch von dem Subject. Dieſe Schlußſätze ſetzen ſie aufs neue als Unterſätze an, und finden auf gleiche Art wiederum Oberſätze dazu, um neue Schlußſätze ziehen zu können.

Die Ueberzeugung, welche durch den Beweis gewürkt wird, iſt entweder eine Ueberzeugung der Vernunft, die da entſteht aus der Einſicht in den Zuſammenhang allgemeiner Begriffe und Grundſätze; oder eine Ueberzeugung des Gefühls. Aus dem erſten entſtehen die Beweiſe a priori, aus dem andern die Beweiſe a posteriori. Bei jenen erkenne ich nicht nur, daß die Sache wahr iſt, ſondern auch, warum ſie wahr iſt; bei dieſen aber erkenne ich nur, daß die Sache wahr iſt, nicht aber warum ſie wahr iſt. Bei den Beweiſen

a posteriori kann es geſchehn, und geſchieht in der That oft, daß man den äußerlichen Erkenntnißgrund auch nach ſeiner Möglichkeit oder Nothwendigkeit einſehn kann, welches macht, daß der Beweis zum Theil a priori geführt, uud ein gemiſchter Beweis genannt wird, welcher jedoch wegen des Haupterkenntnißgrundes zu den Beweiſen a posteriori gehört. Die Beweiſe a priori ſchließen das Daſeyn oder Nichtdaſeyn einer Sache aus dem Geſetz, oder der Würkung aus der Urſache, und können auf förmliche Schlußſätze gebracht werden. Die Beweiſe a posteriori ſchließen die Wahrheit oder Falſchheit der Regel aus der Vorzählung der Fälle. Die Beweiſe a posteriori werden auch empiriſche Beweiſe genannt. Wenn ein Beweis a priori aus bloßen Begriffen geführt wird, ſo iſt er ein dogmatiſcher, diſcurſiver, acroamatiſcher Beweis. Ein ſolcher iſt apodictiſch, aber nur für analytiſche Urtheile brauchbar. Sie heißen acroamatiſche oder diſcurſive Beweiſe, weil ſie ſich nur durch lauter Worte (den Gegenſtand in Gedanken) führen laſſen, und niemahls zur Anſchauung fort gehn *). Z. B. Wenn man den Satz: ein einfaches Weſen kann nicht verweſen, dogmatiſch beweißt, ſo bedienet man ſich folgender Schlußrede: Was einfach iſt, hat keine Theile; was keine Theile hat, kann nicht in Theile aufgelößt werden; was nicht in Theile aufgelößt werden kann, kann nicht verweſen. Hier hat man blos den Begriff des Prädicats aus dem Subject hergeleitet, wie es bei analogiſchen Sätzen ganz recht geſchieht. Allein man ſieht dabei auch nicht das geringſte mehr ein, als dies, daß die zwei Begriffe, einfach und unverweßlich mit einander verträgliche Begriffe ſind. Mithin kann ein ſolcher Beweis keine anſchauende Erkenntniß oder Evidenz,

*) Kant Crit. d. r. V. 782 — 794. 184. 216. 154. 737. 734.

Evidenz, wie es in mathematischen Beweisen geschieht, geben.

Zu den Beweisen a priori rechnet man auch zweitens die transcendentalen Deductionen. Soll nähmlich unsere Erkenntniß a priori kein bloßes Spiel mit Begriffen seyn, so muß ihr objective Realität verschaffet werden können. Dies geschieht dadurch, daß man die Möglichkeit der Erfahrung zeigt, und dies heißt die transcendentale Deduction derselben. Daß eine solche nicht anders als a priori geführet werden könne, lehrt der Begriff. Drittens gehören zu den Beweisen a priori die eigentlich sogenannten Demonstrationen. Dieses sind apodictische Beweise, in so fern sie intuitiv sind. Nur die Mathematik enthält dergleichen. Denn sie leitet ihre Erkenntniß nicht aus Begriffen allein, sondern aus ihrer Construction ab. Dadurch, daß sie z. B. den Begriff von einer bestimmten Figur auf der Tafel vorzeichnet, bringt sie ihn zur Anschauung, und zwar, zu einer solchen Anschauung, die dieser Figur ihrem Begriffe entsprechend, a priori gegeben werden kann. Dies ist der höchste Grad von Evidenz, welcher alle Möglichkeit des Gegentheils mit einem male abschneidet und den Verstand zum Beifallgeben nothwendiger Weise zwingt. Dabei ist das Beifallgeben unaufhaltlich, und es kann sich der Verstand desselben bei einer solchen Evidenz nicht erwehren. Die Beweise a priori geben Ueberzeugung des Verstandes, die Beweise a posteriori aber, oder die empirischen, geben nur Ueberzeugung des Gefühls.

Die Beweise sind ferner directe oder indirecte. Wenn man die Wahrheit einer Sache aus richtigen Grundsätzen, im Zusammenhange, ohne Hinsicht auf das Gegentheil derselben darthut, so ist das ein directer; wenn aber, aus der Falschheit des Gegentheils auf die Wahrheit des Gegebenen der Schluß gemacht wird, so ist es ein indirecter, apogogi-

scher Beweis. Man hat den ersten verglichen, mit einem Heere, welches in geschlossenenen Gliedern gerade zu auf den Feind losgeht; und den zweiten mit leichten Truppen, die ihn, wenn er geschlagen ist, nachsetzen und vollends zerstreuen. Der directe Beweis wird auch ostensiv genannt. Der apogogische Beweis kann zwar Gewißheit, aber nicht Begreiflichkeit der Wahrheit in Ansehung des Zusammenhanges mit den Gründen ihrer Möglichkeit hervorbringen. Daher ist er mehr eine Nothhülfe. Ihr Vorzug aber, besteht darinne, daß der Widerspruch durch sie deutlicher einleuchtet, als bei der beßten Verknüpfung eines ostensiven Beweises. Die apogogische Beweisart kann aber nur in denjenigen Wissenschaften erlaubt seyn, wo es unmöglich ist, das Subjective unserer Vorstellungen, dem Objectiven, nähmlich der Erkenntniß desjenigen, was am Gegenstande ist, unterzuschieben. Z. B. In der Mathematik, daher bedienet sich der Mathematiker derselben auch so häufig, und mit Nutzen. Außer dem aber trägt es sich sehr oft zu, daß man Thesin und Antithesin apogogisch beweißt, die beide falsch seyn können, ohne daß von der Falschheit des einen, auf die Wahrheit des andern geschlossen werden kann *).

In Ansehung des Zwecks, den man bei Beweisen hat, werden sie in Beweise κατ' ἀληθειαν und κατ' ἀνθρωπον eingetheilt. In jenen nimmt man den Beweisgrund selbst als wahr an, in diesen zeigt man nur, daß Jemand wegen seiner angenommenen Sätze etwas als wahr zugeben müsse. Z. B. Wenn man gegen einen Skeptiker aus demjenigen, wozu er sich auch wider Willen gezwungen, bekennen muß, etwas beweißt. Dergleichen Beweise verwandeln sich oft in solche κατ' ἀληθειαν.

*) Kant Critik. S. 154. ff. 737. 738. 734. 789.

Sexar, so bald man noch einige erweißliche Verbindlichkeit hinzu nehmen kann.

Uebrigens ist es ein Fehler, alles im strengsten Verstande demonstriren und demonstrirt haben zu wollen. Man überlegt nicht, daß, weder die Natur der Gegenstände, noch die Natur unseres Verstandes, dergleichen Demonstration zulassen, und glaubt, wenn man nur das Aeußerliche der mathematischen Methode angebracht hat, man habe auch eine wahre mathematische Demonstration geliefert. Dieser Fehler wurde besonders zu den Zeiten der Wolfischen Schule begangen, wo die Demonstrirsucht so weit gieng, daß ein Buch nicht gelesen wurde, wenn nicht auf dem Tittel stund: Methodo mathematica demonstratum. Darjes schrieb sogar einen Tractat: de Pluralitate Personar. in Trinitate, methodo mathematica demonstrata. —

Im natürlichen Rechte heißt, ein Recht beweisen, daß Gesetz anführen, welches das Recht in Schutz nimmt. Ein solcher kann nur von veräußerlichen Rechten gefordert und geführt werden; von unveräußerlichen Rechten darf nie ein Beweiß geführt werden. Wie ein solcher zu führen sey, kann der Staat vorschreiben, und hat auch das Recht einen solchen zu fordern. Denn er, oder die von ihm bestellten Richter, sollen die Zwangsrechte der einzelnen Individuen ausüben; folglich muß er sie auch erkennen und über die entgegengesetzten Einwendungen urtheilen können.

Man nennet auch bisweilen das einen Beweis seines Rechts, wenn man den Andern von dem Rechte, das er verletzen will, überzeugt *). Eigentlich hängt es außer dem Staate immer von der Einsicht eines jeden ab, ob er im vorkommenden Fall eine solche Ueberzeugung

*) Hufeland Nat. R. S. 97. §. 190

gung bewürken könne, und nur dann iſt er verbunden, ſich ihrer zu bedienen. Nicht in jedem Fall aber iſt er verbunden, die Erhaltung ſeines Rechts dadurch zu verſuchen, daß er dem andern ſein Recht zu beweiſen ſuche; am wenigſten dann, wenn er überzeugt iſt, das dies nichts helfen und wohl gar nachher die Würkung ſeines Zwangs erſchweren werde.

Bewußtſeyn.

Pſycholog. und Crit. Philoſophie.

Bewußtſeyn iſt ein ganz einfacher Begriff, der ſich durch keinen andern Geſchlechtsbegriff eher erklären läßt, vielmehr bei jedem andern vorausgeſetzt werden muß. Was ſich dabei unterſcheiden läßt, iſt dieſes. Wenn wir uns einer Sache bewußt ſeyn ſollen, ſo müſſen wir 1) die Sache von der Vorſtellung, die wir von ihr in uns haben, 2) die Vorſtellung und ihr Object von uns ſelbſt unterſcheiden. Will man alſo mit dieſer Erklärung vorlieb nehmen, ſo iſt das Bewußtſeyn derjenige Zuſtand, wo wir die Vorſtellungen der Dinge als Veränderungen in uns nebſt ihren Gegenſtänden, ſo wohl unter ſich, als von uns ſelbſt unterſcheiden. Der dieſem entgegengeſetzte Zuſtand iſt der in der Ohnmacht, wo das Bewußtſeyn aufhört. Die Erfahrung lehrt nur, daß wir uns der Veränderungen in uns bewußt ſind, oder doch bewußt ſeyn können. Dieſe Veränderungen machen unſern Zuſtand aus. Und dieſes iſt das empiriſche Bewußtſeyn. Nach demſelben ſind wir uns der abwechſelnden Zuſtände unſeres Kopfs und Herzens, unſerer angenehmen und unangenehmen Empfindniſſe u. ſ. w. bewußt, und unterſcheiden dieſe von den vorhergehenden Zuſtänden, woraus relatives Vergnügen oder Mißvergnügen entſteht. Da nun aber dieſe Zuſtände immerzu wechſeln, ſo muß mit ihnen auch dieſes Bewußtſeyn abwechſeln; es iſt alſo das empiriſche Bewußtſeyn

seyn wandelbar. Alle Vorstellungen haben eine Beziehung auf ein mögliches empirisches Bewußtseyn. Denn sonst wäre es ganz unmöglich, sich ihrer bewußt zu werden, und so würden sie für uns gar nicht existiren. Alles empirische Bewußtseyn aber hat eine nothwendige Beziehung auf ein transcendentales Bewußtseyn, d. i. ein solches, welches vor aller Erfahrung vorausgeht. Dies ist das Bewußtseyn meiner Selbst, oder die ursprüngliche Apperception. Nach derselben muß in unserm Erkenntniß alles Bewußtseyn zu einem bewußtseyn (meiner Selbst) gehören. Dieses ist nun die Bedingung der Möglichkeit aller Vorstellungen, daß wir uns nähmlich a priori der durchgängigen Identität unserer Selbst in Ansehung aller Vorstellungen, die zu unserem Erkenntniß jemahls gehören können, bewußt sind. Es ist die bloße Vorstellung Ich, als die Bedingung der Einheit und des nothwendigen Zusammenhangs aller Vorstellungen. Hierin besteht das transcendentale Bewußtseyn. Und der Satz: daß alles verschiedene empirische Bewußtseyn in einem einigen Selbstbewußtseyn verbunden seyn müsse, ist der schlechthin erste und synthetische Grundsatz unseres Denkens überhaupt *). Die Seele ist sich auch solcher Gesetze bewußt, so wie aller Gesetze des Denkens und Schließens, oder kann sich derselben bewußt werden. Es sind Grundsätze oder Voraussetzungen, ohne welche sich die Natur und der Fortgang des Denkens nicht begreifen läßt. Man nennt sie metaphysische Grundsätze; welche nicht ausgedrückt werden dürfen, als der Ordnung und Methode wegen, indem dieselben befolgt werden müssen, gleich physischen Gesetzen, auch wenn wir nicht daran denken.

Bei-

*) Kant Crit. S. 116. 117. Reinholds Theorie des Vorstellungsvermögens. 321 — 345. Von dem Bewußtseyn als allgemeinem Grunde der Weltweißheit. Erfurt 1793.

Beyfall.

Pſychologie.

Beifall geben und Verwerfen ſind einfache Handlungen der Seele, die nur durch gleichgültige Worte können ausgedrückt werden. So bezeichnet Beifallgeben und eine Sache für wahr halten, ein und dieſelbe Sache. Unterdeſſen kann man ſich doch die Entſtehungsart von beiden begreiflich machen. Die Urſache von beiden iſt die Evidenz, entweder der Uebereinſtimmung oder des Widerſpruchs. Eine Wahrheit iſt evident, will nichts anders ſagen, als: die Gründe derſelben ſtimmen entweder mit den Geſetzen des Denkens, oder mit dem Gegenſtande vollkommen überein. Ein Widerſpruch iſt evident, heißt, er iſt würklich, oder es iſt die Nichtübereinſtimmung der Gründe mit den Geſetzen des Denkens, oder mit dem Gegenſtande klar. Demnach iſt auch die deutliche Einſicht des Widerſpruchs Wahrheit. Dieſes iſt der Grund von apogogiſchen Beweiſen. Sind einmal alle Urſachen des Beifallgebens vorhanden, ſo iſt derſelbe unaufhaltlich, und erfolgt nothwendiger weiſe, als eine Würkung phyſiſcher Geſetze. Iſt aber die deutliche Einſicht in die Zuſammenſtimmung der Gründe nicht vorhanden; ſo hält ſich der Verſtand gleichſam im Hinterhalte, und wartet auf beſſere Beweiſe. Daher erzwingen Demonſtrationen denſelben. Wahrſcheinlichkeit aber, legt dem Verſtande, ſo zu ſagen, nur eine Verbindlichkeit auf, im Fall derſelbe nicht offenbare Ungereimtheiten behaupten will, der Wahrheit oder Wahrſcheinlichkeit nachzugeben. Hieraus iſt klar, daß die Neigungen oder der Wille, wenn man genau die Sache betrachtet, keinen Einfluß auf Beifallgeben, oder Verwerfen hat *). Oftmahls iſt ſogar eine

*) Cruſius Weg zur Gewißheit menſchl. Erkennt. §. 495.

eine Wahrheit den Neigungen zuwider; aber der Verstand läßt sich dadurch nicht bestechen. Man pflegt zwar im gemeinen Leben zu sagen, was der Mensch wünscht, das glaubt er gern, und es dürfte mithin doch wohl das Ansehn haben, als nähme der Wille darauf Einfluß. Allein das will weiter nichts sagen als, wenn das, was der Verstand wahr findet, wenn übrigens alles gleich ist, auch noch überdies unserm Interesse nicht zuwider ist, so ist es dem Herzen um desto lieber. Der bloße Wunsch aber, daß dieses seyn möchte, wird von dem Verstande bei der Beurtheilung des Wahren nicht mit in Rechnung genommen, wenigstens sollte es nicht seyn, wenn er unpartheiisch mit der Wahrheit zu Werke gehen will. Und wenn es bisweilen geschieht, daß Menschen sich etwas bestimmtes in den Kopf setzen, das wahr seyn soll, und hintennach erst den Verstand gleichsam anrufen, um auf Beweisgründe eines solchen auf Geradewohl aufgeraften Satzes zu denken, so ist das ein verkehrtes Verfahren, welches, wenn es auch bisweilen gelingen möchte; nicht von dem Wunsche herrührt, daß die Sache wahr seyn möchte; sondern weil ein solcher Satz zufälligerweise gute Gründe der Wahrheit für sich hat, welche der Verstand auch ohne jenen Wunsch gesehen haben würde.

Das Verwerfen ist eine Folge des Beifalls, von dem, daß eine Sache, oder ein Satz falsch sey. Dies ist der Grund, von den negativ wahren Sätzen.

Beifall anderer Menschen.

Moral.

Helvetius sagt einmal: „Wer eigentlich wissen will, wie viel er werth sey, kann es nur von dem Publico erfahren, und darf sich folglich nur dessen Urtheil unterwerfen. Ohne Beweise verdienet und erhält kein

kein Mensch die Achtung des Publikums *). Der letzte Satz ist in einem vorzüglichen Grade wahrer, als der erste. Beifall des Publikums ist Billigung der ganzen Gesellschaft, zu welcher wir gehören, in Ansehung unserer Person, Charakters oder Handlungen. Derselben liegt jederzeit das Urtheil von unserer Würdigkeit zum Grunde, welches das Publikum, ohne öffentliche Beweise davon zu sehen, zu unserem Vortheil zu fällen, zu hartnäckig oder zu eigensinnig ist. Ist die Handlung eine solche, woran die ganze Gesellschaft, um ihres eigenen Interesse willen, Antheil nehmen muß: so ist der Beifall allgemein. Einen solchen erhielt Timoleon, nachdem er Syracus von dem Tyrannen befreiet hatte. Ob nun gleich nur der einsichtsvollere Theil des Publikums, welcher der kleinste ist, über das Verdienst urtheilen kann, so ist doch oft das Zeugniß der Einfältigern, wenn dasselbe noch hinzukommt von großem Gewicht, und ein Beweis, daß das Verdienst allgemein einleuchtet. Und sollte der größere Theil auch nicht im Stande seyn, über Würdigkeit einer That richtig zu urtheilen, so schließen sich die Schwächern doch gar bald an die Urtheile der Einsichtsvollern an, und um gleichfalls für einsichtsvoll gehalten zu werden, sprechen sie jene Urtheile nach. Außerdem hat aber jeder sein besonderes Publikum, der Gelehrte, der Soldat, der Künstler u. s. w. Und da gilt denn freilich der Beifall der Sachverständigen, als competenter Richter mehr, als das Geschrei der Unverständigen. Des letztern hat ein Vernünftiger oft große Ursache sich zu schämen. Uebrigens ist es eine bekannte Sache, daß die Nachwelt unpartheiischer über das Verdienst urtheilt, als die Zeitgenossen, weil sie nicht Ursach hat, den Beifall der Verstorbenen mit neidischen oder eifersüchtigen Augen anzusehn.

So

*) Sur l'Esprit Disc. II. Ch. X.

So erlaubt es nun auch seyn mag, nach dem Beifall des Publikums in Werken der Kunst, der Tapferkeit oder Gelehrsamkeit u. s. w. zu trachten: so würde es doch für uns schimpflich und für die Tugend beleidigend seyn, wenn man sich keinen andern Endzweck bei Beobachtung seiner Pflichten vorsetzen wollte, als den Beyfall anderer Menschen. Denn tugendhafte Handlungen sind an und für sich schon allzuedel, da sie keinen andern Lohn, als in ihrem eigenen Werthe suchen dürfen: besonders, daß sie demselben in der Eitelkeit menschlicher Urtheile suchen sollten. Gute Handlungen sind selbst ihr Lohn, und der Nutzen einer Pflicht, ist die Pflicht selber, sagt Seneca: (Recte facti fecisse merces est. — — Officii fructus, ipsum officium est. Ep. 81.

Beyschlaf.

Nat. Recht.

Der Schöpfer des Menschen ist auch der Urheber seines Geschlechtstriebes. Die der Natur gemäße Befriedigung desselben, mit einer Person des andern Geschlechts, ist der Beischlaf. Bei Thieren ist es thierischer Trieb. Bei Menschen soll er durch die Vernunft zu vernünftigen Zwecken geleitet werden. Hier fragt sichs, welches dieser Zweck sey, und welcher es nach der Vernunft seyn soll. Denn es ist nicht gleich viel, welchen Zweck die Menschen sich bei ihren Handlungen vorsetzen: sondern welchen sie sich nach der Absicht der Natur dabei vorsetzen sollen. Dieser muß nun aus der Erfahrung gelernt werden. Während des Beischlafs haben noch lange nicht alle Kräfte, welche dabei in Bewegung gesetzt werden, ausgewürkt; vielmehr wird dadurch allererst der Grund zu einer Würkung gelegt, die dadurch angefangen wird. Die Befriedigung der sinnlichen Lust ist nur ein Mittel, um den letzten Hauptzweck der beiderseitigen Vereinigung möglich zu machen. Es ist partiel-

ler Zweck. Die Folge davon, wenn alle Theile, beson-ders der Mutter, ausgewürkt haben, das letzte, was daraus entsteht, ist ein neues Menschenleben. Folglich ist nach den Absichten der Natur, die Fortpflanzung des menschlichen Geschlechts einzig und allein der wesentliche Hauptzweck des Beischlafes, und der Geschlechtstriebe. Die Befriedigung der sinnlichen Lust, ist nur ein Neben-zweck, ohne welche, wenn sie die Natur nicht in sie ge-legt hätte, die Menschen, die vielen Beschwerlichkeiten, welche mit der Geburt und Erhaltung ihrer Kinder ver-bunden sind, nicht würden übernommen haben.

Das Gegentheil, daß nämlich nur die Befriedigung des Geschlechtstriebes der letzte Zweck des Beischlafs sey, hat unter andern Hommel behauptet *). Man möchte vielleicht sagen: Dasjenige, was der Mensch durch seine Handlungen zu Stande bringen will, das ist sein Zweck. Nun aber lehrt die Erfahrung, daß die mehresten Men-schen nicht um der Fortpflanzung ihres Geschlechts wil-len den Trieb befriedigen, es ist vielmehr dieses oft ge-gen ihren Willen, ja sie suchen es gar zu verhindern, sondern blos um des Genusses der sinnlichen Lust willen. Folglich kann die Fortpflanzung nicht der Haupt- und letzte Zweck seyn; sondern die bloße Befriedigung des Triebes. Allein, es kommt, wie gesagt, hier nicht dar-

auf

*) Die Hauptschriften, die hieher gehören sind: Hommel Diss. Matrimon. sine proposito sobolem procreandi legiti-mum. In Rhapsod. vol. I. Obs. 491. Burlamaqui Diss. de matrimonio. Genev. 1731. Servas van de Ca-pello Diss. de conjug. in statu naturali. Lugd. Bat. 1742. Stryk de matrim. jure et Institut. Hal. 1704. Willenberg Selecta juris matrim. Hal. 1720. Hupel vom Zweck der Ehe. Anthes zufällige Gedanken vom Zweck der Ehe. Stryk de fine matrimonii. Dissert. Schlett-wein Nat. R.

auf an, was der Mensch bezwecket; sondern was Zweck der Natur ist, den er sich gleichfalls zum Zwecke machen sollte. Die Menschen setzen sich bei sehr vielen Dingen willkührliche Zwecke vor, die oft den wahren Naturzwekken ganz entgegen sind. Soll man denn nun um dieses Mißbrauchs willen, so etwas auch gleich für den wahren Hauptzweck halten? Dies wird wohl kein Vernünftiger behaupten.

Was nun aber die rechtlichen Folgen des Beischlafs betrifft: so getraue ich mir die Behauptungen *) einiger Naturrechtslehrer nicht zu vertheidigen, versteht sich, aus Gründen des Naturrechts, 1) daß der Mann durch den Akt des Beischlafs die Geschlechtstheile der Frau und mithin sie selbst occupire. Denn die Occupation geht nur auf Sachen, nicht auf Personen, und zwar nur auf herrnlose Sachen. Nun sind aber doch die Geschlechtstheile der Frau keine res nullius — und gehören mit zur Persönlichkeit derselben. 2) Daß die Mannsperson der Weibsperson, wegen Beraubung ihrer jungfräulichen Bestimmung, oder Schwängerung, sie mag bereits schon Mutter worden seyn, oder nicht, eine Schadloshaltung nach dem strengen Rechte schuldig sey. Der Staat kann wohl aus andern Gründen gewisse Folgen bestimmen, aber aus Gründen des Naturrechts, wo keine Erdichtungen statt finden dürfen, sehe ich nicht, wie das geschehen könne. Man stützt sich zwar auf einen Schaden, welcher dadurch der Weibsperson zugefügt worden. Allein, vorausgesetzt, daß keine Bedingnng weiter ist gemacht worden, auch keine gewaltsame Nöthigung dabei gewesen, so müssen beide Theile eingewilliget haben in die Vollziehung des Beischlafs, und mithin ist der andern Person nichts geschehn, als

*) S. Schlettwein Rechte der Menschheit. §. 229. vergl. §. 228.

als was sie selbst gewollt hat, daß es ihr geschehn sollte. Wo ist hier der zugefügte Schade? Und wenn sie blos die Mittel, aber nicht den Endzweck gewollt hat, so trägt sie die Schuld ihres unsittlichen Wollens allein. Aber, wie gesagt, der Staat kann hier besondere Bestimmungen festsetzen, welche man aus der Natur der Sache allein nicht erkennen kann.

Ob übrigens der Beischlaf mit einer bereits geschwängerten Person nach dem natürlichen Rechte erlaubt sey? Darüber sind die Meinungen getheilt. Während dem, daß einige hier den Nebenzweck des Beischlafs, nämlich die Befriedigung des Geschlechtstriebes eintreten lassen wollen, wie dieses der Fall auch bei einer unfruchtbaren Person ist: so halten Andere dieses für Hurerey. Dieser Meinung war vermuthlich auch die Zenobia zugethan, welche ihrem Gemahl die ganze Zeit ihrer Schwangerschaft keine Gunstbezeugung verstattete *).

Beziehung auf einen Gegenstand.

Metaph. und krit. Philos.

Zwei Dinge haben auf einander Beziehung, stehen mit einander in Verhältniß oder Verknüpfung, wenn dem einen eine Eigenschaft zukommt, welche es ohne das andere nicht haben würde. Z. B. Regent und Unterthan, Vater und Sohn. Vorstellungen haben eine Beziehung auf ihren Gegenstand, heißt ihre Verknüpfung,

*) Zenobiae ea castitas fuisse dicitur, ut ne virum suum quidem sciret, nisi tentatis conceptionibus. Nam cum semel concubuisset, expectatis menstruis continebat se, si praegnans esset: sin minus, iterum potestatem quaerendis liberis dabat. Trebelli Pollionis Zenobia. p. 199. Hist. August.

pfung, wird als nothwendig und regelmäßig gedacht. Z. B. wenn wir wahrnehmen, daß etwas geschieht, so ist in dieser Wahrnehmung erstlich enthalten: daß etwas vorhergehe, worauf dieses nach einer Regel folgt. Zweitens, wenn das, was vorhergeht, gesetzt wird, die bestimmte Begebenheit unausbleiblich folge.

Bigotterie.

Moral.

Dieses ist die Fertigkeit, gewissen Stücken des äußerlichen Gottesdienstes einen falschen Werth beizulegen, oder einen solchen, den sie in einem moralischen Reiche nicht haben können. Dieselbe hat ihren Sitz in einem irrenden Gewissen. Eine solche Andächtelei, wie man es auch nennen könnte, thut der wahren Religion Schaden, und bringt sie in den Verdacht, als wenn nur Blödsinnige sich ihrer beflissen; da doch ein vernünftiger Gottesdienst dem Verstande und Herzen des Menschen zur Ehre gereichet *).

Bild.

Crit. Philos.

Wenn man einen allgemeinen Begriff mit dem Verstande gedacht hat, z. B. ein Thier, welches mit Waffen versehen ist, und von dem Fleische anderer Thiere lebt, und geht nun mit demselben in die Erfahrung, um ein solches aufzufinden, so ist dieses das Bild dazu. So ist der Adler das Bild, an welchem der vorige Begriff eines Raubthieres überhaupt sinnlich gemacht wird. Demnach ist ein Bild, nach der critischen Philosophie, ein sinnliches Beispiel zu einem Begriffe, das die empirische

Ein-

*) Eberhard Sittenlehre, 167. Jacob Mor. 464.

Einbildungskraft hervorbringt. Die Vorstellung von dem allgemeinen Verfahren der Einbildungskraft, einem Begriffe sein Bild zu verschaffen, nennet Kant das Schema zu diesem Begriffe (Crit. 140.) Das Bild erreichet niemals die Allgemeinheit des Begriffs. Man zeichne z. B. einen Triangel auf einer Tafel: so ist wohl dieser gezeichnete Triangel ein Bild von einem Triangel; aber, weil er jedesmal entweder ein recht- oder spitz- oder stumpfwinklichter Triangel seyn wird: so erreicht er die Allgemeinheit des Triangels überhaupt nicht. Sein Schema kann nirgends anders als in Gedanken existiren (S. Schema).

Billigkeit.

Moral.

Dieses ist die Pflicht die unvollkommene Rechte Anderer ihnen anzuerkennen, denselben gemäß zu handeln, und seine eigenen vollkommenen Rechte freiwillig durch jene zu beschränken. So hat z. B. ein Glaubiger ein vollkommenes Recht die Bezahlung der Schuld von dem Schuldner zu fordern. Der Schuldner hingegen hat nur ein unvollkommenes Recht, Erlassung eines Theils der Schuld zu begehren, und den Gläubiger darum zu bitten. Läßt nun dieser die Bitte statt finden, so schränkt er sein vollkommenes Recht, die ganze Schuld zu fordern, durch die Bitte des Schuldners ein, und man sagt, er habe sich billig finden lassen. Bisweilen braucht man das Wort Schuldigkeit und Billigkeit als gleichgültig. Wenn man z. B. sagt von einer Sache, sie sey gerecht und billig. Und alsdann ist die Schuldigkeit und Billigkeit nur der Art der Erkenntniß nach unterschieden. Wenn man aber Schuldigkeit der Billigkeit entgegen setzt; so sagen wir eigentlich von demjenigen, daß es dennoch die Billigkeit, obwohl nicht die Schuldigkeit er-

for-

dere, wovon wir im Gewissen empfinden, daß es gethan, oder gelassen werden müsse, wenn man das Wohlwollen zum Grunde legt. Die Billigkeit ist daher jederzeit auch eine gewisse Schuldigkeit, aber nur unter der Bedingung, die Pflichten des Wohlwollens und der Menschenliebe zu erfüllen.

Blitz.

Physic.

Man schreibt den Ursprung des Blitzes der Elektricität zu. Die Gewitter entstehen von schwefelichten Dünsten. Diese sind ursprünglich elektrische Körper, und werden in der Luft gerieben. Sie müssen also selbst elektrisch werden, und andern z. E. den wäßrigten Dünsten der Wolken die Electricität mittheilen. Kommen sie demnach einer andern unelektrischen Wolke nahe, so muß in dem Augenblicke der Funke entstehen, der die andern angrenzenden Theile selbst zu entzünden, und solcher Gestalt eine heftige Flamme zu bewürken vermag. Man sieht daher leicht, daß man den Ursprung der Donnerwetter, sowohl dem Reiben der in der Luft befindlichen brennbaren Dünste, als auch der Electricität zu schreiben könne, zumal da sie sowohl aus dem einen, als aus dem andern herzuleiten sind, da diese angegebenen Ursachen in der That einerlei sind. Es ist bekannt, daß man durch die Elektricität Metalle schmelzen, Thiere tödten, die Magnetnadel in Unordnung bringen könne. Da nun ein gleiches bei dem Donnerwetter entsteht; so ist kein Zweifel, daß sie Würkungen einer starken Elektricität sind.

Blutregen.

Physic.

Die Luft ist niemals gänzlich rein: sie ist außer den wäßrichten Dünsten, noch mit vieler fremden Materie angefüllt, ja sie enthält befruchtete Eier der Insekten, Saamen der Pflanzen u. s. w, es ist daher sehr natürlich, daß sich wenigstens ein beträchtlicher Theil derselben mit den Dünsten vermische, und mit diesen zu Boden sinke. Daher kann es gar leicht geschehen, daß der Regen eine besondere Beschaffenheit und eine ungewöhnliche Farbe annimmt. Sieht er röthlich aus, so nennet man ihn einen Blutregen, ohnerachtet die röthlichen Theile nicht eigentlich Blutttheile, sondern aller Wahrscheinlichkeit nach, nichts anders sind, als ein Saame verschiedener Gewächse, oder ein Staub, oder ein Saft, den nicht selten einige Insekten fallen lassen, welche Theile zugleich mit dem Regen herunter kommen. Wir finden sehr ähnliche Beispiele von diesem, wenn man nur den Regen auffängt, der bei einem heftigen Donnerwetter fällt. Denn nicht selten nimmt man auf diesem eine gelbe Haut wahr, welche schwefelichter Art ist. So bemerkte man in der Schweiz bei dem heftigen Erdbeben 1754, welches auch daselbst empfunden ward, daß den folgenden Tag der dortige Schnee mit rothem Staube überzogen war, der nicht anders, als von den eingestürzten röthlichen Sandsteinen entstehen können. Auf eine gleiche Art kann der Regen die Eier der Insekten, die in der Luft hängen, mit herunter bringen, die hernach durch die Sonnenwärme ausgebrütet werden, und dem Landmann höchst beschwerlich sind. Wenn es aber Kröten geregnet haben soll, so sind dieselben entweder von der Gewalt des Windes, oder einer Wasserhose in die Luft geführet worden, und hernach durch ihre Schwere herunter gefallen, ohne durch den Regen weggespühlt, oder erzeugt zu seyn. Es versteht sich, daß

man

man hierunter nur die ganz jungen und kleinen Thierchen dieser Art verstehe. Aber der Regen hat sie geteizt, ihre bisherige Wohnung zu verlassen, und sich unsern Augen in Menge darzustellen. (Succow Nat. Lehre.)

Blutsfreundschaft.

Naturrecht.

Das Verhältniß, welches eine Person gegen die andere aus dem Grunde einer vorhergegangenen Zeugung hat; macht ihre Blutsfreundschaft aus. Es kann aber eine vorhergegangene Zeugung mehreren Menschen kein anderes Verhältniß geben, als Uebereinstimmung des animalischen Wesens des Gezeugten mit dem Zeugenden. Denn die Zeugung würkt nichts anders, als dies, daß der zeugende Theil etwas von seiner animalischen Substanz anwendet, um daraus die animalische Substanz des andern, des Gezeugten zu bilden. Daher entsteht das allgemeine Princip: Je größer die Uebereinstimmung des animalischen Wesens einer Person mit dem animalischen Wesen der andern Person aus dem Grunde einer vorhergegangenen Zeugung ist, desto größer ist der Grad der Blutsfreundschaft unter ihnen. Daher ist zwischen einer Zeugenden, und von ihr durch die Zeugung abstammenden Person nach der Natur ein größerer Grad der Blutsfreundschaft, als zwischen denen, welche von einer Person, als ihrem gemeinschaftlichen Stammvater herkommen. Denn zwischen den ersten findet das Verhältniß statt, daß eine Person ihr animalisches Wesen von dem animalischen Wesen der andern hat. Zwischen dem andern hingegen ist nur das Verhältniß, daß sie, einer wie der andere, ihr animalisches Wesen, von einer zeugenden Person, nicht von unterschiedenen erhalten haben, dabei aber doch keiner in seinem Weser etwas hat, das der Zahl nach in dem andern ist, oder war. Uebrigens kommt im

Naturrechte, weder in Absicht auf das Erbschaftsrecht, noch in Absicht auf Matrimonialrecht etwas auf die Grade der Blutsfreundschaft an, da diese Dinge nicht dahin gehören, wenn man nicht, zu Gunsten des positiven Rechts gewisse Erdichtungen machen will, die aber im Naturrechte unstatthaft sind. Unterdessen kann es doch dazu dienen, die Absurditäten, sowohl des bürgerlichen, als des canonischen Rechts in ihren Computationen der Grade der Blutsfreundschaft einzusehen. Denn diese widersprechen sich nicht nur untereinander, sondern beide widersprechen auch dem natürlichen Rechte *). Unterdessen folgt aus dem obigen soviel, daß die Verwandschaft oder der Grad der Blutsfreundschaft unter Personen, die mit einander in einer geraden Linie stehen, größer ist, als der Grad der Blutsfreundschaft unter solchen Personen, die in verschiedenen Seitenlinien mit einander verbunden sind. Die Personen in gerader Linie sind gleichsam lauter Entwickelungen des nämlichen Keims, der in dem Stammvater befindlich war. Jede Seitenlinie aber ist Entwickelung eines eigenen oder besondern Keims, der von dem Keim des andern unterschieden ist, und nur darin übereinkommt, daß er mit jenem zugleich in dem Stammvater existirte. Wenn man also nach der Verwandschaft zweier Personen aus zwei Seitenlinien einer Familie fragt, so ist dies in der That eine ganz andere Verwandschaft, als die, welche sich zwischen zwei Personen aus einer geraden Linie befindet. Mithin können auch die Zeugungen aus einer Linie nicht auf die andere Seitenlinie fortgezählt werden, wenn man die Grade der Verwandschaft zwischen zwei Personen aus zwei Seitenlinien richtig bestimmen will. Die einzige naturgemäße Regel ist in dem

*) Schlettwein Rechte der Menschheit. §. 256.

dem Falle die, daß man die Zeugungen vom gemeinschaftlichen Stamme, in jeder Seitenlinie bis auf die Personen zähle, nach deren Verwandschaft man fragt, und den Abstand jeder dieser Personen von dem gemeinschaftlichen Stamme in der Zahl der letzten Zeugung aus jeder Linie ausdrückt. Wenn man aber die Verwandschaft zweier Personen in einer geraden Linie den Graden nach bezeichnen will, so zählt man die Zeugungen von der einen zur andern.

Bocardo.

E. Syllogismus.

Böse.

Sittenlehre.

Der Begriff des Bösen, so wie jener des Guten, hat immer eine Beziehung auf empfindende und denkende Wesen. Bei todten Massen, spricht man nicht, daß ihnen etwas gut, oder böse sey. Der Grund liegt ohne Zweifel darinne, weil sie sich keine Zwecke denken können. Der Mensch kann wohl sagen, diese oder jene Sache ist mir gut oder böse, je nachdem er sie sich als ein Mittel zu gewissen Zwecken denkt, z. B. der Besitz des Goldes; allein, dem Golde selbst ist nichts gut und nichts böse, es mag in würdigen oder unwürdigen Händen seyn. Nur in Hinsicht gewisser Zwecke wird also etwas gut, oder böse genannt werden können. Im allgemeinsten Verstande heißt mithin das Böse, was etwas in sich faßt, was das denkende Wesen, oder den Menschen, von seinem Zwecke entfernet. Stürme, Verwüstungen, Erdbeben sind an sich weder gut noch böse. Nur für den Menschen nehmen sie die Natur des Uebels an, weil er sie als Dinge betrachtet, welche ihn

von demjenigen abbringen, was durch seine Zwecke gesetzt werden konnte oder sollte. Woraus folgt: 1) Es muß ein Widerspruch da seyn zwischen der Sache, der wir die Eigenschaft des Böseseyns beilegen, und dem gedachten Zwecke. 2) Der Mensch muß diesen Widerspruch wahrnehmen, wo nicht, so wird er die Sache solange auch nicht für bös halten. Dies ist der Grund, warum der Hochmüthige, der Eigenliebige, der Neidische, diese Eigenschaften an sich selbst nicht für etwas böses hält; weil er entweder seinen wahren Zweck verkennt, oder den Widerspruch nicht wahrnimmt, welcher zwischen demselben, und diesen Fehlern statt findet. Ist der Widerspruch ein wahrer, so ist es ein wahres Böse; ist er aber nur scheinbar, so ist es nur scheinbares Böses. So hält der Knabe die Erlernung des Syntax für etwas Böses, welches aber nur so scheint.

Ich zweifle daran, daß man den Begriff des Bösen richtig bestimmt, wenn man sagt: „ein nothwendiges Objekt des Verabscheuens heißt das Böse *). Das Verabscheuen macht nicht, daß etwas böse ist, sondern weil es böse ist, darum muß es verabscheuet werden, in sofern es von dem Verstande dafür erkannt wird. Die Nothwendigkeit der Verabscheuung ist also eine Folge, aber nicht eine Ursach des Bösen.

Da nun Zwecke in anderer Hinsicht wiederum als Mittel zu andern Zwecken angesehn werden können, so ist es begreiflich, wie man das Prädicat, böse, auch von Absichten und Zwecken sagen kann. Und da nun Menschenzweck von gedoppelter Art ist, ein physischer und moralischer; jener das Wohlseyn des physischen Lebens, dieser, die sittliche Veredlung desselben: so wird auch das Böse theils ein physisches, theils ein moralisches seyn. Das physische

*) S. Jacob Sittenlehre der Vernunft, §. 100.

sische Böse entfernt ihn vom äußerlichen Wohlbefinden, das moralische, von seiner Sittlichkeit. Daher die Klagen über Uebel sowohl in seinen äußern Umständen, als in seiner eigenen Aufführung. Der Gegenstand der ersten ist das physische, der Gegenstand der andern das moralische Böse. (S. den Artikel, Zulassung.) Das Böse ist entweder in aller Hinsicht, oder nur in gewisser Hinsicht ein solches, je nachdem es das Subject ohne Ausnahme von seinem Zwecke entfernet, oder nicht. Und da der Zweck theils ein wesentlicher, theils ein zufälliger oder willkührlicher seyn kann, so ist das Böse entweder ein wesentliches oder zufälliges. Das wesentliche Böse ist für das Subject, in aller Hinsicht bös. Wenn man diese Begriffe auf die menschlichen Handlungen anwendet: so fragt es sich, ob es Handlungen giebt, welche weder das Prädicat gut, noch das entgegengesetzte Prädicat, bös, haben können, man nennt solche Handlungen gleichgültige, indifferente Handlungen. Z. B. Wenn man fragt: Tanzen, Spielen u. dergl. ist das gut, oder bös? so kann man auf die Frage nicht antworten. Es kann seyn, es kann aber auch nicht seyn. Hier kommt es auf die Individualien oder auf die Umstände an, unter welchen gewisse Handlungen unternommen werden. Diese Individualien sind die Zeit, der Ort, die Person und die Art und Weise, wie die Handlung unternommen wird. Läßt man diese bei der Handlung weg und denkt die Handlung blos für sich, so kann ihr keins von den beiden entgegengesetzten Prädicaten kategorisch beilegt werden. Nimmt man aber dieselben zum Bestimmungsgrunde des Urtheils an, so läßt sich von jenen Prädicaten der Handlung jederzeit eins beilegen. Z. B. Wer spielt? Der Geistliche. Wann spielt er? Am Sonntage. Wo? in der Schenke. Wie? zänkisch und fluchend. Dies ist bös. Im bürgerlichen Stande heißt eine bürgerlich gleichgültige Handlung eine solche, die durch die bürgerlichen Gesetze weder geboten noch verboten ist.

Die

Die Zwecke der Menschen sind entweder erlaubte, oder gebotene; bedingte, oder unbedingte. Alle Handlungen, welche den Menschen an der Erreichung dieser Zwecke hindern, sind bös, und zwar mehr, oder weniger, nach Beschaffenheit der Verschiedenheit der Zwecke. Die Zwecke sind ferner entweder unerlaubt oder verboten, bedingt oder unbedingt. Alle Handlungen, wodurch der Mensch entfernt wird von der Würklichmachung solcher Zwecke, sind gut. Jene befördern Realitäten; diese verhindern Mängel und Unvollkommenheiten: Da nun die praktische Vernunft den Menschen keine andere, als erlaubte und gebotene Zwecke verstatten kann, wenn sie nicht mit sich selbst im Widerspruch gerathen will; so steht in Hinsicht der bösen Handlungen das Princip fest: Der Mensch soll sich bestreben, alles mögliche Böse in jedem Augenblick zu unterlassen. Die Möglichkeit dieses Bestrebens ist daraus klar, weil das Gesetz Unmöglichkeiten nicht gebieten kann.

Borgen.

S. Darlehn.

Bosheit.

Moral. u. Nat. Recht.

Wenn ein Mensch sich zum Zwecke macht, trotz des erkannten Gesetzes, den Gehorsam gegen dasselbe seiner unsittlichen Handlungsmaxime aufzuopfern, so heißt dieses Bosheit, vorsätzliches Vergehen (Dolus malus) bisweilen Verbrechen, wenn nämlich damit solche Verletzungen von Rechten verbunden sind, die der Staat als gänzlich unerlaubt ansieht, und also mit dem Verluste aller Rechte begleitet. So ganz verworfen kann man sich ein menschliches Vernunftwesen wohl nicht gedenken, daß ein

Mensch

Mensch den Zweck haben sollte, geradezu und ohne allen andern Zweck dem Sittengesetze entgegen zu handeln. Es liegt daher bei boshaften Handlungen stillschweigend ein anderes, dem Sittengesetze entgegenstehendes Gesetz bei ihm zum Grunde, nämlich das Gesetz seiner Neigungen. Diesem Neigungen nicht Gehör zu geben, und dieselben dem Sittengesetze aufzuopfern, wird ihm schwer. Er zieht also die Neigung dem Gesetz vor, und zwar vorsätzlich. So zieht der wollüstige das Vergnügen der Wollust dem Gesetze vor, in dem Augenblick, da dieses ihm zuruft: Du sollst nicht Ehe brechen. Der Bosheit steht entgegen Schwäche, Leichtsinn, Uebereilung, Unachtsamkeit, unüberlegtes Wesen.

Wenn einige den Begriff der Bosheit so bilden, daß sie sagen, sie sey ein solches Laster, wovon man nicht präsumire, daß eine natürliche Begierde zum Object vorhanden gewesen sey, so scheint derselbe, aus den angeführten Gründen unzuläßig zu seyn. Uebrigens giebt es sehr viele Grade der Bosheit, welche nach der Größe und Wichtigkeit des Gesetzes, welchem zuwider gehandelt wird, und nach der Beschaffenheit des Vorsatzes und der entgegenstehenden Neigungen beurtheilet werden müssen

Brausen der flüßigen Dinge.

Physik.

Durch die Präcipitation wird ein Körper aus den Zwischenräumen einer flüßigen Materie, in welchen er zuvor war, vertrieben. Es muß also dadurch eine Absonderung desselben erfolgen, und zwar entweder wird der abgesonderte Körper sinken oder steigen. Sind nun die Theile sehr elastisch und leichterer Art, so müssen sie schnell in die

Höhe steigen, und dadurch die Oberfläche der flüßigen Materie unruhig machen. Dieser Zustand heißt das Aufwallen; ist er mit einer Wärme verbunden, so nennet man ihn das Brausen, (effervescence) wie man bei siedenden flüssigen Dingen wahrnimmt.

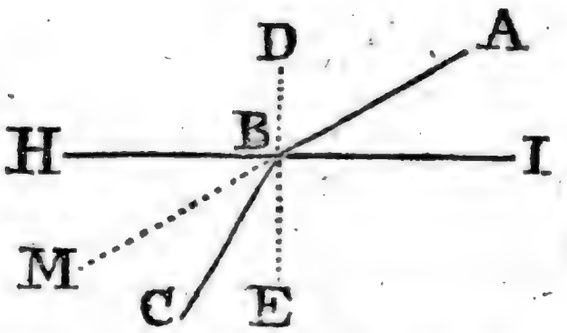
Brechung der Strahlen.

Mathemat.

Wenn der Strahl auf einen Körper fällt, so wird der Punct, auf welchen er fällt, der Einfalls-Punct (Punctum incidentiae) genannt, und die Perpendicullinie, welche auf den Körper durch den Einfalls-Punct gezogen wird, heißt die Einfalls-Linie (Linea seu Axis incidentiae.) Fährt der Strahl aus einer dichtern Materie in eine dünnere; oder aus einer dünnern in eine dichtere so wird er von der vorigen Linie abweichen, und zwar im ersten Falle von der Einfalls-Linie, und im andern Falle, gegen die Einfalls-Linie. Dieses Abweichen der Strahlen von der vorigen Linie, in welcher sie waren, wird das Brechen der Strahlen oder die Refraction genannt. Im gemeinen Leben kann man sich am deutlichsten davon überzeugen, wenn man ein Spiegelglas gegen den Lichtstrahl hält. Es wird sich sogleich oben an der Decke des Zimmers ein heller Fleck bilden, welcher die Würkung von dem gebrochenen Strahle ist. Wie dieses zugehe, davon hat man dreierlei Hypotheſen: die Carteſianiſche, Neutoniſche und Euleriſche *).

Man

*) Euleri Opuscula varii argum. p. 169. seqq.



Man setze, daß auf der Fläche H I, der Strahl A B falle, so hieß er, bis an den Einfallspunct in B der einfallende Punct. (Radius incidens). Wenn dieser aus dem Punct B herausfährt und gebrochen wird, so wird er nähmlich B C, der gebrochene Strahl (Radius refractus) genannt. Und in Ansehung dessen heißt der Einfallspunct in B, der Brechungspunct. (Punctum refractionis). Wenn die Einfallslinie oder Axe DB durch den Einfallspunct B verlängert wird, so heißt sie die Brechungslinie BE oder Axe (Axis refractionis). Der Winkel, welcher von dem einfallenden Strahl B A mit der Fläche BI, worauf er fällt, gemacht wird, ABI, heißt der Einfallswinkel (Angulus incidentiae). Der Winkel, welcher von dem einfallenden Strahl AB, und der Einfallsaxe BD gemacht wird, nähmlich DBA, wird der Neigungswinkel (Angulus inclinationis) genannt. Der Winkel, welchen der verlängerte einfallende Strahl MB mit dem gebrochenen Strahl BC. macht, nähmlich der Winkel MBC, heißt der Refractionswinkel (Angulus refractionis). Und der Winkel CBE, welchen der gebrochene Strahl BC mit der Brechungsaxe BE macht, wird der gebrochene oder refringirte Winkel (Angulus refractus) genannt.

Breite.

Mathemat.

In der Geometrie ist da eine Breite, wo man sich Theile neben einander und über einander gedenket. In der

der Geographie heißt die Breite eines Orts, die Entfernung des Orts von dem Aequator gegen den Pol zu. In der Astronomie heißt die Breite eines Sterns, der Bogen von dem Breiten-Circul (Circulus latitudinis), welcher zwischen der Ecliptik und dem Mittelpunct des bestimmten Sterns enthalten ist. Und zwar die wahre Breite, wenn dieser Bogen von dem wahren Orte des Sterns, wo er nähmlich aus dem Mittelpuncte der Erde gesehen wird, und die scheinbare Breite, wenn dieser Bogen von dem scheinbaren Orte, wo er nähmlich von der Fläche der Erde gesehen wird, gezogen wird. Rechnet man den Abstand des Sterns von der Ecliptik gegen den Nordpol der Ecliptik, so wird die Breite die nordische Breite, und wenn man den Abstand des Sterns von der Ecliptik gegen den Süderpol rechnet, die südliche Breite genennet. Unter der Ecliptik, oder Sonenstraße, verstehet man den Weg, welches die Sonne in einer Jahresfrist, von Abend gegen Morgen, oder durch ihre eigene Bewegung zu beschreiben scheinet. Man hat Grund, dieselbe sich als einen Circul zu gedenken, welcher den Aequator in der unbeweglichen Fläche der Weltkugel in zwei Puncten durchschneidet und in zwei halbe Circul theilet, und zwar in dem Winkel 23° 30′ oder nach den neuesten Wahrnehmungen in dem Winkel von 23° 29′.

Brennspiegel.

Mathem.

Brennspiegel sind sphärische Hohlspiegel, in welchen die Strahlen mit der Axe parallel fallen, und in einem engen Raume zusammen gebracht werden, wodurch die Kraft des Feuers vermehrt wird, der Gestalt, daß, wenn die Fläche des Spiegels groß ist, harte Körper geschmolzen werden können. Das Brennen der Strahlen rührt

rührt blos daher, weil sie in einem engen Raume zusammen gebracht werden. Die vollkommensten hat der Hr. von Tschirnhausen verfertiget, womit er Holz unter dem Wasser angezündet, alle Metalle und alle feste Körper geschmelzet, und sie entweder in Glas oder Kalk verwandelt hat.

Brennpunct.

Physic.

Bei einem sphärisch erhabenen Glase werden alle, mit der Axe parallel und nahe bei der Axe anfallende Strahlen, hinter dem Glase in einem Puncte der Axe vereiniget, welcher von dem Rücken desselben nach der besondern Beschaffenheit der Krümme des Glases entfernt ist, und den Namen des Brennpuncts erhält.

Brustwehr.

Mathemat.

Eine Bedeckung von Erde aufgeführt, dadurch die Besatzung wider das Schießen des Feindes gesichert wird, heißt eine Brustwehr. Sie muß 6 bis 7 Schuh hoch und 20 bis 24 Schuh dick seyn, und gegen die Besatzung einige Stufen haben, welche die Banquets genannt werden. Gegen den Feind muß sie niedriger seyn, als gegen die Besatzung.

Bürger.

Nat. Recht.

Dieses sind Personen in einem Staate, welche sich zum Zweck ihrer Sicherheit und Erhaltung ihrer allgemeinen Genießungsrechte mit einander vereiniget haben. Durch diese Vereinigung erhält ein solcher einen neuen

Stand

Stand, welchen er vorhin nicht hatte, der der bürgerliche Stand genennet wird. (status ciuilis). Wer diesen hat, ist eine bürgerliche Person (Persona ciuilis). Daher ist nicht jeder, welcher im Staate ist, gleich eine bürgerliche Person. Menschen im Staate, welche ihre Rechte nicht selbst verwalten können (nicht sui juris sind) sind keine Bürger. Jedes einzelne Glied der bürgerlichen Gesellschaft ist ein bürgerlicher Unterthan. Die ganze Gesellschaft aber nicht. Sie hat das Recht in ihrem Wesen selbst, das Hauptaugenmerk aller durch ihren Willen und durch ihre Kraft, welche aus dem Willen und aus der Kraft aller einzelnen Glieder zusammen genommen besteht, aufs vollkommenste zu befördern; sie hat die bürgerliche Grundgewalt. Ist aber ein Oberhaupt dieser Gesellschaft vorhanden, so verwaltet dasselbe diese Grundgewalt im Namen der ganzen Gesellschaft. Der Hauptzweck der bürgerlichen Gesellschaft ist also kein anderer als dieser, daß ein jeder in derselben die vollkommenste Garantie aller seiner Menschenrechte und des Genusses derselben darinne finde. Und die Vollkommenheit einer solchen Gesellschaft nimmt in der Maaße zu, jemehr Schutz die Menschen in derselben finden.

Bürgschaft.

Nat. Recht.

Bürgschaft (fidejussio) ist ein Vertrag, wodurch sich jemand verbindlich macht, etwas auf den Fall zu leisten, wenn es der, dem eigentlich die Verbindlichkeit obliegt, nicht leisten sollte. Ein solcher Vertrag hebt die Verbindlichkeit des Schuldners gegen den Glaubiger nicht auf, sondern soll nur dem Letztern mehr Sicherheit verschaffen, daß er das empfangen werde, was der Schuldner zu leisten verbunden ist. Der Glaubiger ist daher der Natur der Sache nach nicht eher berechtiget,

den Bürgen anzugreifen, als bis er erst den Schuldner ohne alle Würkung angegriffen, oder von ihm die Erfüllung seiner Schuldigkeit vergeblich gefordert hat. Er würde sonst den Bürgen nicht als Bürgen, sondern als Selbstschuldner ansehn, welches er doch nicht ist.

Die Bürgschaft kann aber nicht nur von einem einzelnen, sondern auch von Mehrerern zugleich übernommen werden. Wie sie sich als Bürgen verpflichten, so müssen sie auch die Verbindlichkeit des Schuldners erfüllen. Wenn sie sich so verbürgen, daß ein jeder für alle zusammen die Pflicht des Schuldners gegen den Glaubiger auf sich nimmt, so verbürgt sich einer für alle, und alle für einen. (in solidum). Es hängt nun vom Glaubiger ab, im Fall der Schuldner ihn nicht befriediget, sich an einen Bürgen zu halten, an welchen er will.

C.

Calcination.

Physic.

Die Handlung, dadurch ein fester Körper in einen lockern verwandelt wird, heißt Calcination. Sie ist eine Art der Auflösung. Wenn bei festen Körpern ihre flüchtigen Theile weggetrieben werden, so heißt dieses Sublimation; bei flüssigen Evaporation. Es ist also leicht einzusehn, daß nach geschehenner Sublimation ein lockerer Körper übrig bleiben müsse, der alsdenn zuweilen den Namen des Kalkes bekommt, und eben deswegen heißt die betriebene Handlung, Calcination, ohne

ohne daß man darauf sieht, durch welches Mittel dies bewürkt werde.

Calender.

Chronologie.

Da alle Völker schon längst darinne überein gekommen sind, die jährliche scheinbare Bewegung der Sonne zur Bestimmung des Jahres anzuwenden, die Periode dieser Bewegung aber nicht anders, als durch genaue astronomische Beobachtungen, bestimmt werden kann, so gründet sich die Verfertigung des Calenders ganz auf die Sternkunde. Unter den verschiedenen Völkern des Erdbodens hat daher vor Alters, so wie noch jetzt bei einigen der Astronomie unkundigen Völkern, die Vollkommenheit des Calenders von der Richtigkeit solcher Beobachtungen abgehangen, durch welche dieser Sonnenlauf bestimmt wird. Die Zahl der Tage, in welchen dieselbe vollendet wird, ist seit Jahrtausenden schon bestimmt gewesen. Genauere Bemerkungen machten die Griechen früh gewiß, daß zu diesen 365 Tagen noch ungefähr $\frac{1}{4}$ Tag hinzugerechnet werden müßte. Hipparchus war schon so weit, daß er wußte, an diesen 6 Stunden fehle noch etwas, welches er auf 5 Minuten bestimmte. Die Schwierigkeit, diesen Ueberschuß über 365 Tage mit in Rechnung zu bringen, da man doch natürlich ein jedes neue Jahr mit einem neuen Tage anfangen muß, brachte viel Unordnung in den Calender der Alten. Sie war aber nicht die einzige Schwierigkeit. Man erschuf sich eine zweite dadurch, daß man auch die periodische Bewegung des Mondes, die zwar ohngefähr, aber nichts weniger als genau im zwölften Theile des Sonnenjahrs vollendet wird, zur Eintheilung des Jahrs mit anwenden wollte. Dies ist der Grund, warum alle policirte Völker des Erdbodens das Jahr in 12 Monate theilen, die aber,

wenn

wenn sie genau aus dem Mondslauf bestimmt werden, ein viel kürzeres als das Sonnenjahr geben. Die Data dazu verschaften sich die Griechen durch ihren Fleiß in der Astronomie sehr früh, durch welchen sie schon 433 Jahr vor Christo ausmachten, daß Sonne, Mond und Erde nach Verlauf jeder 19 Jahre einen übereinstimmenden Stand hätten. Meton war der Erfinder dieser Periode. 102 Jahre später erfand Calippus eine richtigere Periode von 76 Jahren, welche Hipparchus gerne zu noch mehrerer Genauigkeit, auf 304 Jahre erweitert wissen wollte, aber seine Absicht nicht erreichte. Eben dieser hatte auch schon die Dauer des Sonnenjahrs so genau bestimmt, daß er 365 Tage, 5 Stunden und 55 Minuten dafür rechnete.

Bei den Römern ward die Einrichtung des Calenders den Pontificibus überlassen, und theils wegen deren Unwissenheit, theils wegen besonderer Privatabsichten, ward alles äußerst in demselben verrückt. Als Julius Cäsar die Verbesserung desselben nothwendig fand, so mußte er griechische Mathematiker ganz dabei zu Rathe ziehen, die freilich wußten, daß das Sonnenjahr mit 365 Tagen 6 Stunden nicht genau auskäm. Indessen ward doch beliebt, es so anzusehn, den $\frac{1}{4}$ Tag eines jeden Jahrs in 4 Jahren einzuholen, und dem zufolge einen 29sten Februar einzuschieben. Die 11 hierbei zu viel genommene Minuten machen in 130 Jahren beinahe einen vollen Tag, und in 1430 Jahren 11 Tage. In dem funfzehnten Jahrhundert sah man es schon ein, wie weit man in Calender zurück wäre. Weil dieses aber die Kirche wegen des Osterfestes, mehr als den Staat interessirte, so ward die Sache auf den Concilien zwar oft vorgenommen, aber nicht ausgeführt. Endlich setzte Pabst Gregorius XIII. im Jahr 1582 die Sache in der Catholischen Kirche durch. Es wurden damals 11 Tage, welche der Calender zu viel hatte, weggelassen.

Um aber für die Zukunft zu sorgen, ward festgesetzt, daß alle letzte Jahre des Jahrhunderts, das vierte ausgenommen, keine Schaltjahre seyn sollten. Dadurch ist die Sache freilich so berichtiget, daß auf 19 Jahrhunderte hinaus, das noch übersehene keinen vollen Tag machen kann.

Diese wichtige Verbesserung des Calenders fand bei den Protestanten einen Anstoß, theils, weil sie dem Ansehn des Pabstes zu viel nachzugeben glaubten, wenn sie dieselbe annähmen, theils weil die protestantischen Mathematiker einsahen, daß die von dem Pabste zur Berichtigung des Calenders gezogenen Männer, noch zu viel von den alten Regeln der Calenderberechnung, insonderheit die Epacten, beibehalten hätten, welche der astronomischen Richtigkeit Eintrag thaten. Es verlief also mehr als ein Jahrhundert, ehe die Protestanten zu einer ähnlichen Verbesserung des Calenders sich entschlossen. Dies thaten sie in Deutschland mit dem Jahr 1700. In ihrem sogenannten verbesserten Calender wurden die im Gregorianischen beibehaltenen alten Hülfsmittel zur Calenderberechnung, die güldene Zahl, Indictionen und Epacten, bei Seite, und dagegen festgesetzt, daß alles unmittelbar aus der Astronomie berechnet werden sollte. Schweden und Engelland sind erst spät nachgefolgt. Unter allen europäischen Staaten erhält sich nur Rußland allein noch beim Gebrauch des Julianischen Calenders.

Da in den bürgerlichen Gesellschaften in Absicht auf mancherlei Vorfälle gewisse Tage und Zeiten von jeher ausgezeichnet sind, um dieses oder jenes Geschäfte auf dieselbe zu setzen, so muß zwar eine nach astronomischen Gründen bestimmte Eintheilung des Jahrs dabei zum Grunde liegen; allein die Hauptsache ist willkührlich festgesetzt. Fast bei allen Völkern ist diese Auszeichnung gewisser Tage und Zeiten, in Rücksicht auf gewisse Religions-

ligionsgebräuche und Feierlichkeiten geschehen, und die bürgerlichen Geschäfte haben sich nach diesen gerichtet. Diese willkührlich bestimmte Eintheilnng der Jahre, Festsetzung gewisser Tage, Sammlung mehrerer Jahre in gewisse Perioden, wie auch die Abrechnung der Zeiten von bestimmten Epochen, werden der Gegenstand der sogenannten bürgerlichen Chronologie, (Chronologia ciuilis) durch welche insonderheit der Historie sehr vorgearbeitet wird.

In der christlichen Kirche hat insonderheit das Osterfest, und die davon abhängenden beweglichen Feste, sehr vieles zu schaffen gemacht, nachdem das Nicäische Concilium festgesetzt hatte, daß, um dasselbe nicht mit den Juden zugleich zu feyern, man es auf den Sonntag setzen wollte, welcher unmittelbar auf den vollen Mond, nach der Tag und Nachtgleiche im Frühjahr folgte. Dieses setzte nun voraus, daß man unter den Christen Astronomie genug verstünde, um das wahre Moment, sowohl der Tag- und Nachtgleiche, als des vollen Mondes zu bestimmen. Als dieser Schluß gemacht ward, war noch astronomische Wissenschaft genug unter den Menschen, wiewohl nicht unter den Christen, und am wenigsten unter den Lehrern der Kirche. Man hatte denn auch allerlei Hülfsmittel zu dergleichen Berechnungen erwählt, insonderheit die sogenannten Epacten, welche nicht genau mit astronomischen Gründen zutrafen. Das schlimmste war, daß man die Tag- und Nachtgleiche auf den 21sten März des Julianischen Calenders, auf welchen es nach der damaligen Rechnung fiel, für beständig festsetzte. Als in den nachfolgenden Zeiten die Astronomie mit andern Wissenschaften ganz verfiel, merkte man doch mehr und mehr diese zunehmende Abweichung, und insonderheit die Verrückung des Osterfestes mit der viel zu spät angenommenen Tag und Nachtgleiche. Dies war die einzige Veranlassung, welche bis ins funfzehnte

Jahrhundert zuweilen einem Schriftsteller entstand, etwas von der Mathematik, und insonderheit von der Astronomie auszuarbeiten. Mit der Einführung des Gregorianischen Calenders hat sich die Catholische Kirche zuerst aus dieser Schwierigkeit geholfen. Doch ist nicht alles in ihrer Calenderrechnung zur Richtigkeit gebracht, da sie das alte Kunstmittel zur Mondsberechnung, die Epacten beibehalten hat. (S. Büsch Encyclopädie).

Calentes.

S. Syllogismus, oder Schluß.

Caliber.

Mathem.

Der Diameter eines Körpers, welcher aus einem Pulvergeschütz soll geschossen werden, wird der Caliber genennet. Und der Maaßstab, darauf die Größe der Diameter von den Kugeln, wie sie mit ihrem Gewichte zunehmen, verzeichnet ist, heißt der Caliberstab.

Camestres.

S. Schluß.

Cameralwissenschaft.

Politik.

Die Wissenschaft von der klugen Verwaltung der Einkünfte des Staats oder des Regenten wird die Cameralwissenschaft oder ökonomische Staatsklugheit genannt. Sie heißt auch Finanzpolitik, indem sie die, dem öffentlichen Wohl gemäßeste Erhebung, Verwaltung und Verwendung der Staatseinkünfte lehrt. Dieses ist die

die engste Bedeutung des Wortes. In der weitläuftigern Bedeutung soll der Cameralist zugleich mit vor die Beförderung des Nahrungsstandes und des allgemeinen Wohlstandes der Bürger sorgen, damit seine Geschäftigkeit ein Beförderunsgsmittel der allgemeinen Glückseeligkeit werde.

Cameralgewalt.

Staatsrecht.

Das Recht, das Staatsvermögen zum Zweck des Staats zu gebrauchen und anzuwenden, heißt die Cameralgewalt, Finanzgewalt, Finanzhoheit. (potestas cameralis). Dieselbe ist ein Theil der Staatsgewalt. In derselben ist enthalten. 1) Das Recht der Gesetzgebung über den Gebrauch des Staatsvermögens zum Zweck des Staats, das Besteurungsrecht. (potestas tributoria, jus collectandi). 2) Das Recht zur Vollstreckung der Finanzgesetze, das Recht der Finanzverwaltung. (jus aerarii publici). Zu diesem gehört sowohl die Einhebung der angeordneten Staatseinkünfte, (jus subcollectandi) als die Verwendung derselben. Dieses Recht kann sich äußern entweder so, daß die Unterthanen gewisse Geldbeiträge, Abgaben (onera publica sensu stricto) die sehr verschiedene Namen haben können leisten, oder so, daß das ganze Grundstück auf einmal zum Dienst des Staats bestimmt werde, (res publicae et patrimonium rei publicae) oder auch so, daß manche Erwerbungsarten der Unterthanen zum Besten des Staats eingeschränkt werden (z. B. jus circa adespota). S. Adespota. Das Staatsoberhaupt kann, aus eben diesen Gründen, Einschränkungen der Rechte der Unterthanen in Ansehung ihrer Güter machen. Z. B. Trennung des Staatsgebietes vom Staate verbieten, und die Unterwürfigkeit unter dieses Verbot als eine Bedingung

des

des Eigenthums dieſer Güter für alle künftige Beſitzer anordnen. Auch dieſe Güter können vom Staatsoberhaupte 1) nie anders als zum Zweck des Staats 2) nie in größerer Maaße, als nöthig iſt, genommen, alſo auch hier nur ſo viel Rechte, als die Erhaltung der Rechte überhaupt fordert, hintangeſetzt werden. Doch kann das Recht bis zur gänzlichen Aufopferung der Güter Einzelner gehen. Alsdenn nennt man dieſes Recht, das Obereigenthum, (dominium eminens) wobei aber ohnſtreitig Verbindlichkeit zum Erſatz da iſt. Dem Staate ein würkliches Eigenthum an den Gütern der Unterthanen beizulegen, ſo, daß alles Eigenthum der Unterthanen, blos Vergünſtigung des Staats ſey, welches man auch zuweilen das Obereigenthum des Staats nennet; dazu giebt es keinen Grund im allgemeinen Staatsrechte, obgleich eine ſolche Einrichtung durch einen andern Vertrag, neben dem Staatsvertrage verabredet werden kann *).

Canon.

Crit. Philoſ.

Die Wiſſenſchaft von dem richtigen Gebrauche unſeres Erkenntnißvermögens heißt Canon. Epicur bediente ſich dieſes Worts zuerſt, und nannte ſeine Logic ſo. Es war ein Inbegriff von wenigen Regeln für den Verſtand in Erkenntniß des Wahren und Falſchen **). Er nannte ſie allen Vermuthungen nach ſo, aus Ekel gegen die damals gewöhnlichen Dialectiken der Dialectiker, welche mehrentheils eine trügliche Kunſt falſcher Vernunftſchlüſſe war. Eine gleiche Abſicht hat die critiſche Philoſophie; und in wiefern ſie den unrichtigen Gebrauch des Verſtan-

*) Hufeland Nat. Recht. §. 234. f.

**) Diog. Laert. in vit. philos. L. X. Segm. 13.

ſtandes und der Vernunft durch eine ſolche Wiſſenſchaft, welche jenen Betrug aufdecket, verhindern will; wird ſie auch Diſciplin genennet; weil die Redensart: einen diſcipliniren ſo viel bedeutet, als in der Zucht oder Züchtigung halten, um ihm ſeine Fehler abzugewöhnen. Ob man nun gleich vor Erſcheinung der critiſchen Philoſophie keinesweges behaupten kann, daß die Philoſophen, wie jene Dialectiker abſichtlich darauf ausgegangen wären, ſich gewiſſer Trugſchlüſſe zu bedienen; ſo geſchahe es doch, ohne daß ſie es ſelbſt merkten, daß ſich dergleichen Schlüſſe mit einſchlichen. Ein Canon ſoll nun nicht allein den falſchen Schluß ans Licht ziehen, ſondern, welches die Hauptſache iſt, zeigen, worinne der Grund zu dergleichen Schlüſſen liegt, dergeſtalt, daß man nichts anders als Trugſchlüſſe erwarten kann, wenn man jenen Grund nicht vermeidet. Wir haben nun

1) einen Canon des Verſtandes und der Vernunft ihrer Form nach. Dies iſt die allgemeine reine Logic. Dieſelbe abſtrahirt von allen Bedingungen, unter denen unſer Verſtand ausgeübt wird. Denn dieſe Bedingungen ſind beſondere Umſtände, die nur aus Erfahrung erkannt werden können. Z. B. der Einfluß der Sinne, der Einbildungskraft auf das Denken. Dies kann in einer reinen Logic, als welche von allem Empiriſchen abſtrahirt, nicht vorkommen, ſondern gehört in die angewandte Logic. Sie geht blos auf das Formelle des Verſtandes- und Vernunftgebrauchs.

2) Einen Canon des reinen Verſtandes. Dieſes iſt die transcendentale Analytik. In derſelben werden die Elemente der reinen Erkenntniß vorgetragen, und der Verſtand wird ganz iſolirt vorgeſtellt und die Principien aufgeſucht, ohne welche gar kein Gegenſtand gedacht werden kann. Von dieſen reinen Verſtandserkenntniſſen und Grundſätzen darf aber

über

über die Grenzen der Erfahrung hinaus kein Gebrauch gemacht werden. Geschieht es aber doch, so ist es ein Mißbrauch, wodurch der Verstandsgebrauch dialektisch wird. Dieser dialectische Schein soll nur aufgedecket und vor dem hyperphisichen Gebrauche der Principien des reinen Verstandes gewarnt werden. So dürfen z. B. die Begriffe, Substanz, Caussalität ꝛc. nur allein auf Dinge der Sinnenwelt oder auf Erscheinungen angewendet werden. Wenn man aber in Versuchung geräth, dieselben auch auf übersinnliche Gegenstände anzuwenden, so ist man allemal in Gefahr auf Trugschlüsse zu gerathen.

3) Einen Canon der reinen Vernunft, und zwar nur allein der praktischen. Denn einen Canon der reinen speculativen Vernunft kann es nicht geben, weil reine Vernunft keine solche synthetische objective Urtheile giebt, indem sie über Gegenstände a priori gar nichts auszumitteln vermag, und wenn sie es ja versucht, das Erkenntniß über die Grenzen möglicher Erfahrung zu erweitern, ganz und gar dialectisch wird. Daher sagt Kant (Crit. d. r. V. S. 795.) sehr gut: der größte und vielleicht einzige Nutze aller Philosophie der reinen Vernunft ist also wohl nur negativ; da sie nämlich nicht, als Organon, zur Erweiterung, sondern als Disciplin, zur Grenzbestimmung dient, und, anstatt Wahrheit zu entdecken, nur das stille Verdienst hat, Irrthümer zu verhüten. Aber einen Canon der praktischen Vernunft haben wir. (Praktisch heißt alles was durch Freiheit möglich ist.) Das praktische Interesse der Vernunft beruht auf folgenden zwei Fragen: Ist ein Gott? ist ein künftiges Leben? (Die Frage, wegen der transcendentalen Freiheit, betrifft blos das speculative Wissen, und kann im

Prak-

Praktischen füglich bei Seite gesetzt werden.) Und mit diesen zwei Fragen hat es der Canon der practischen Vernunft zu thun. Hier werden die zwei Fragen beantwortet: Was soll ich thun? und was darf ich hoffen: Die Principien der praktischen Vernunft haben aber objective Realität; denn sie gebietet, in Hinsicht der Frage: was soll der Mensch thun, daß etwas geschehen müsse. Folglich muß es auch moralischer Weise geschehen können *).

Cardinaltugenden.

Moral.

Gerechtigkeit unterstützt von Weisheit, Mäßigkeit und Muth, waren bei den Stoikern die Stammtugenden, aus denen sie alle übrige Tugenden des Menschen ableiteten. In dem Besitz dieser Tugenden setzten sie die Vollkommenheit des Menschen. Es waren die ersten Principien, aus welchen sie alle Verbindlichkeiten herleiteten. Gerechtigkeit war bei ihnen einerlei mit Rechtschaffenheit und Menschenliebe, und bestund in der Achtung, die man für die Rechte und Glückseligkeit der Menschen trägt. Weisheit oder Klugheit war die, durch Uebung erlangte Unterscheidungskraft, durch welche der Mensch den Werth und die Wichtigkeit seiner Endzwecke, und die Schicklichkeit der Mittel, die er zu ihrer Erreichung anwendet, richtig beurtheilet. Mäßigung war die Enthaltsamkeit niedrigerer Vergnügungen, zum Vortheil höherer Vergnügungen. Muth oder Tapferkeit, die Kraft, den Hindernissen, Schwierigkeiten und Gefahren zu widerstehen. Ohnerachtet die Stoiker diese vier

*) Kant Crit. S. 796. 53. 63. 131. 795. 831.

vier Hauptarten der Tugend annahmen, und deutlich von einander trennten: so statuirten sie doch; die Tugend sey nur eine einzige. Wie kann man dieses zusammen reimen? Wenn sie sagten: die Tugend ist nur eine, so verstunden sie darunter eine gewisse Einrichtung, einen gewissen Zustand der Seele, darinne der Mensch, welcher tugendhaft genannt werden will, sich befindet, und den er mitbringen muß, wenn er sich in den verschiedenen Lagen des Lebens tugendhaft betragen will. Ohne diesen konnten seine Handlungen, sie mochten äußerlich noch so gut scheinen, doch das Gepräge der tugendhaften Handlungen nicht haben. Wer hingegen mit diesen Eigenschaften begabt ist, sagten sie, macht alles recht, und handelt jedesmal gut. Er ist der vollkommene Mensch. Die Bestandtheile dieser Eigenschaft waren, Neigung gutes thun zu wollen, Geschicklichkeit es thun zu können; Fleiß, diese Geschicklichkeit zu den besten Endzwecken mit Beharrlichkeit zu gebrauchen; Stärke, das Unternommene auch bei Schwierigkeiten und Gefahren durchzusetzen. Diese Eigenschaft und Einrichtuug der Seele war nur eine einzige oder einzig. Sie mußte allen übrigen zum Grunde liegen. Als Eigenschaft der Seele konnten sie nun sagen: die Tugend ist nur eine einzige, d. i. es giebt nur eine einzige solche Einrichtung der Seele. Alles, was eine solche Seele ausrichtet, ist κατόρθωμα, vollkommene Pflicht. Dieses war ihnen die Radicaltugend, aus welcher alle übrige erzeugt werden mußten. Da sie nun die Bestandtheile schon dahinein gelegt hatten; so konnten sie ihre vier Hauptzweige leicht wiederum daraus herleiten. Der ganze Stammbaum der Tugenden ließ sich nun leicht folgender Gestalt ausmahlen. Zur Rechtschaffenheit gehörten, als untergeordnete Tugenden: Ehrlichkeit, Frömmigkeit, Freundschaft, Dankbarkeit, Freigebigkeit, Mildthätigkeit, Höf-

lich

lichkeit und Artigkeit. Zur Klugheit gehörte Anstand, schickliches Betragen, Bescheidenheit, gute Wirthschaft, Entschlossenheit und Behutsamkeit. Zu der Mäßigung gehörte, Einschränkung in dem Gebrauch der Nahrungsmittel und in der Befriedigung der thierischen Instinkte, oder war vielmehr die Mäßigung selbst. Zum Muthe gehörte Geduld, Unerschrockenheit und Beständigkeit. Auf ähnliche Art ließ sich die Subordination derer, diesen Tugenden entgegenstehenden Laster ohne Mühwaltung finden.

Man kann sich die Sache auch so vorstellen. Es giebt nur einen tugendhaften Charakter. Die Erscheinungen dieses Charakters sind die vielen Arten der Tugenden. Umgekehrt giebt es nur einen lasterhaften Charakter, die Erscheinungen desselben sind die vielen Laster. Die Vollkommenheit, das wahre Gute, sagt Garve, liegt nur in dem Menschen; in dem Innern seiner geistigen Natur; in seinen Vorstellungen, seinen Neigungen. Die äußern Handlungen können also nur in der Beziehung auf das Herz und auf den Geist des Menschen, gut oder böse seyn: sie können nur in sofern an Vollkommenheit Antheil nehmen, als sie Ausbrüche der Vortrefflichkeit der Seele sind. Jede Kraft drückt sich aus in ihren Würkungen, so wie die Natur des Baums sich zeigt in den Früchten. Nur die vollendete, ihrer Natur nach ganz ausgebildete Kraft, kann vollkommene Handlungen verrichten *).

Castel.

*) Cicero von den Pflichten, 1. B. K. 5. Garvens Anmerkungen zu demselben, S. 19 und 60. Jacob Moralphil. S. 203, 204. Tiedemann stoische Philosophie.

Castell.

Mathemat.

Durch die Castelle oder Citadelle versteht man kleine reguläre Festungen mit 4, 5, bis 6 Bollwerken, welche vor eine große Festung gelegt werden, um solche zu vertheidigen. Man legt sie auch auf erhabenere Oerter, von welchen der Feind die Festungswerke beschießen kann.

Castrametation.

Kriegsbaukunst.

Die Wissenschaft, ein Lager geschickt abzustecken, heißt Castrametation. Sie gründet sich auf leichte Handgriffe der Geometrie, und auf die unter den Truppen einer Armee zu haltende Ordnung, in welcher sie freilich nicht eine eigene Schlachtordnung ausmachen dürfen, aber doch so, daß die Schlachtordnung gewissermaßen darinne vorbereitet ist. Die Stellung der Artillerie zwischen diesen Truppen kann am wenigsten mit der in der Schlachtordnung übereinstimmen.

Categorema.

Metaph.

Es ist dieses eine erzperipatetische Lehre. Ich will derselben hier, wegen des gleichfolgenden Artikels, von den Categorien, einen Platz vergönnen, weil diese Dinge mit einander verbunden sind. Aristoteles war ihr Erfinder. Seine Nachfolger die Peripatetiker, denen hernach die Scholastiker folgten, behielten sie bei.

Nach dem Sinne des Aristoteles, war Categorem weiter nichts, als ein bloßes Wort oder Name, wodurch ein nomen substantiuum in der Sprache bezeichnet wurde, oder werden konnte. Die nomina adjectiua rech-

rechnete er nicht mit unter die Categoreme, wie sich hernach zeigen wird. Von den Categoremen sagte er, sie wären von den Menschen erfunden worden, um ihre allgemeinen Begriffe zu bezeichnen, und sie gehörig zu ordnen, damit Andere sie verstehen, und ihre Gedanken gleicher Maaßen nach denselben ordnen, und verbinden könnten. Es waren Klassennahmen, worunter gewisse Dinge gebracht oder gedacht werden konnten, und bestunden in folgenden zehen Prädicamenten) welche von seinen Schülern in der Folge Categorien genannt wurden: Substantia, Quantitas, Qualitas, Relatio, Actio, Passio, ubi, quando, Situs, und Habitus. In der Folge hat einer seinen Witz zeigen wollen und hat sie alle zehen in folgenden Vers gebracht:

Arbor, sex, seruos, ardore, refrigerat ustos,
Ruri, cras, stabo, nec tunicatus ero. — —

Daß Aristoteles diesen Prädicamenten keinen eigentlichen Sachwerth, sondern nur einen grammatischen beilegte, erhellet daraus: 1) Er hat in dem Buche, von den Categorien, nicht von Sachen, sondern von denjenigen Worten gehandelt, wodurch Gattungen und Arten in der Sprache pflegten ausgedrückt zu werden. 2) Er bedienet sich nicht des Wörtchens, ist, sondern sagt immer, es bedeutet. Z. B. er sagt nicht, eine Substanz ist: sondern Substanz bedeutet ꝛc. 3) Er hatte im Vorhergehenden von Adjectivis gehandelt, und von den Zeichen, wodurch sie in der Sprache pflegten ausgedrückt zu werden, und läßt darauf die Substantiva in den Categoremen folgen. 4) Der Zweck derselben sollte nicht seyn, etwas, was man noch nicht wisse, dadurch zu lernen; sondern das, was man bereits wisse, zu sagen (non tam ad discendum quod nescis, quam ad dicendum, quod scis). Daher

waren es bloße leere Worte, wenn sie nicht auf gewisse Dinge oder Sachen bezogen wurden. Man konnte durch sie so wenig Sachkenntnisse erlangen, als man den Inhalt eines Buchs aus seinem Index kann kennen lernen.

Die nomina adjectiua sonderte er sorgfältig von den substantiuis ab, und nannte sie denominatiua. Sie seyen nicht so deutlich wie diese, weil sie sich allezeit bezögen auf eine gewisse Eigenschaft und auf die geeigenschaftete Sache zugleich. Deswegen schloß er sie aus der Reihe der Categoreme aus. *)

Ob nun gleich Aristoteles zehen Categoreme annahm, und die nachfolgenden Peripatetiker, aus Vorurtheil des Ansehns gegen ihn, diese Ordnung derselben beibehielten: so benahm doch weder Aristoteles, noch seine Nachfolger den künftigen Philosophen das Recht, die Zahl derselben zu vermehren, oder zu vermindern, oder ihre Ordnung zu ändern. Und Böethius sagt deutlich von dem Aristoteles, er habe selbst gesagt, es gäbe noch mehrere Qualitäten, die er aber aus verschiedenen Ursachen weggelassen habe. Ein deutlicher Beweis, daß Aristoteles die Categoreme auf Geradewohl zusammengerafft; welches auch nicht anders seyn konnte, da er blos die Sprache zum Leitfaden genommen hatte. Bei einem so willkührlichen Ursprunge konnte es nicht fehlen, daß Andere die Zahl derselben verminderten. Sie brachten sie nämlich zurück auf zwei, Substanz, und Accidenz. Die neun letztern rechneten sie alle unter die Accidenzen. Im Grunde blieb die Zahl aber doch, denn so bekamen sie neun modos. Einige neuere Philosophen, wollten nun sofort den Gebrauch dieser Categoreme, oder Categorien bestimmen, und behaupteten, es wären in denselben gewisse Frage enthalten, die man bei ein-

*) S. Aristoteles L. Categor. Boethius in Categor. Aristotelis.

einzelnen existirenden Dingen aufwerfen könnte, und wozu in denselben eine Antwort enthalten seyn müßte; weil ein einzelnes Ding durchaus bestimmt sey, in Hinsicht aller möglichen Fragen, die bei demselben aufzuwerfen möglich wären. Z. B. Wenn man bei dem Socrates die Fragen: Quid? Quantus? Qualis? aufwerfen wollte: so antworte man hierauf; der Substanz nach sey er ein Mensch: der Quantität nach, er sey 6 Fuß hoch; der Qualität nach, er sey gelehrt und rechtschaffen u. s. w.

Zum Ueberfluß will ich die weitere Bestimmung derer, die nur 2. Categoreme, nämlich Sachen und Eigenschaften annahmen, fortführen. Die Substanz oder Sache theilten sie ein in ausgedehnte, und denkende. Die Denkende war entweder endlich, oder unendlich. Ausgedehnte Wesen oder Körper waren entweder Elemente, oder das, was aus Elementen entsteht. Elemente gab es drei. Subtile Materie, woraus die Gestirne, Himmelskugeln, woraus der Himmel und die Luft, und dicke Materie, woraus die Cometen und Planeten (zu den letzten rechneten sie unsere Erde) entstanden wären. Dasjenige, was aus den Elementen durch ihre Zusammensetzung entstund, war entweder leblos oder belebt. Zu dem leblosen gehörte der Himmel, die Gestirne, die Planeten, Lufterscheinungen, Fossilien, Metalle, Steine. Die belebten wären die Vegetabilien, die empfindenden und die vernünftigen Wesen. Aristoteles mag es diesen verzeihen, daß sie seine Categoreme so mißbrauchten.

Categorie.

Crit. Philos.

Es kommt dieses Wort her, von dem griechischen Worte κατηγορεισθαι, welches soviel bedeutet, als prädiciren, aussagen, und ist ursprünglich ein gerichtliches

Wort

Wort (terminus forensis). Wenn der Kläger den Beklagten etwas beschuldigte vor Gericht, so behauptete er von ihm etwas mit Gewißheit, oder im Allgemeinen genommen, er legte ihm ein gewisses Prädicat bei. Man hat hernachmals das Wort auch auf die Philosophie übergetragen, und da bedeutet es in der Lehre von den Categorien, so viel, als: es wird das eine von dem andern, das Höhere von dem Niedrigern prädicirt. Hier wird es aber gebraucht, entweder so, daß man darunter versteht die ganze Reihe und Ordnung vieler und aller Prädicate und Eigenschaften, die unter einem höchsten Geschlechte stehn; oder man versteht darunter die höchsten Gattungsbegriffe (genera summa) selbst. Es wird aber oft diese Bedeutung verwechselt, und die eine für die andere gesetzt. Uebrigens waren bei den Peripatetikern die Categorien von denen Categoremen nicht unterschieden, und ihre zehen Categoreme waren auch die zehen Categorieen. Von den Peripatetikern kam diese Lehre auf die Scholastiker. Bei diesen wurde sie in Topik verwandelt, nach welcher man einen allgemeinen Gegenstand des Denkens nach dem Leitfaden der zehen Categorien oder höchsten Gattungsbegriffe durchführte, um zu untersuchen, was für Prädicate nach Anleitung derselben dem Objecte könnten beigelegt werden. In der Leibnitz-Wolfischen Schule wurde diese Lehre in soweit wieder vergessen, daß kein logischer Gebrauch weiter von derselben gemacht wurde, außer, daß man die höchsten Geschlechter oder Gattungsbegriffe als eine Lehre ansahe, welche in die Metaphysik und besonders in die Dingerlehre oder Ontologie gehöre. Darjes, welcher viel Scholastische Philosophie mit Leibnitz-Wolfischer Philosophie zu verbinden suchte, machte davon einigen Gebrauch in seiner Logic (Via ad veritatem.); besonders in der Lehre von der Bestimmungskunst der Begriffe (s. Bestimmen). Allein es war dieses auch weiter nichts als Topik; und anstatt 10 Categorieen mit den Peripatetikern anzunehmen, zählte er nur achte.

Quis?

Quis? Quid? Ubi? Quibus auxiliis? Cur? Quomodo? Quando? Es war dieses eine Formel, die von einigen Lehrern der alten Oratorie Anfängern gegeben wurde, um auf Gedanken geführt zu werden, was sie im Allgemeinen von einer Sache sagen möchten. Darjes sahe diese Fragen als Bestimmungsgründe eines allgemeinen Begriffs an, durch deren Anleitung einem allgemeinen Begriffe seine synthetischen Vollkommenheit gegeben werden sollte. Und es hatte dieses auch seinen guten Nutzen.

Unter den Händen der critischen Philosophie empfieng diese Lehre eine ganz andere Ansicht. Kant hatte zwar mit dem Aristoteles einerlei Absicht, nämlich der Verstandserkenntniß Einheit zu geben. Allein in der Ausführung unterschied er sich gar sehr von demselben. So viel fand er zwar vorgearbeitet, daß die Aristotelischen Categorien dalagen; aber wenig oder gar nicht geordnet und gesichtet. Auch hatte Aristoteles nicht bewiesen, daß es nicht mehr und nicht weniger reine Stammbegriffe des menschlichen Verstandes gebe, und auch weiter keinen Gebrauch in Hinsicht der Verstandeserkenntniß davon gemacht. Denn, wie wir oben gesehn haben, sahe er sie nicht als Funktionen des Verstandes im Denken an, sondern als bloße Namen und Worte an. Ingleichen, er sagte selbst, sie könnten noch vermehret werden der Zahl nach. Mithin war er selbst nicht einmal gewiß, ob sie es alle wären. Es soll schon Architas von Tarent die Scale verfertiget haben. Der Unterschied zwischen Aristoteles und Kant ist also dieser: 1) Kant wollte die Grenzen des Verstandes bestimmen, um die Frage a priori zu beantworten; was kann der Mensch wissen? Hierzu fand er nun die reinen Stammbegriffe oder Categorieen tauglich. Nur soweit, als jene Stammbegriffe reichen, reicht auch die Erkenntniß seines Verstandes a priori und weiter nicht. Damit aber dieses

seine Richtigkeit habe, mußte er 2) eine Deduction geben, wie aus den logischen Functionen des Verstandes diese Categorieen hervorgehen, als worinne 3) der Beweis enthalten war, daß es nicht mehr und nicht weniger solcher Begriffe gebe, als er angegeben hatte. Und so war, nach Angabe der critischen Philosophie durch diese reinen Stammbegriffe der Verstand ausgemessen. Wenn des Aristoteles Scharfsinn schon zu bewundern war, der durch die Prädicamente den Verstand auf eine gewisse Höhe stellte, von welcher aus er den weiten Umkreis seiner Begriffe übersehen konnte, so ist gewiß das weit größere Verdienst des Schöpfers der critischen Philosophie nicht zu verkennen.

Kant brachte die zehen Aristotelischen Prädicamente auf 4 Categorieen oder Elementarbegriffe zurück, und stellte sie bekanntlich in folgender Tafel vor.

Quantität.

Einheit. Vielheit. Allheit.

Qualität.

Realität. Negation. Limitation.

Relation.

Der Inhärenz und Subsistenz (Substantia et Accidens) der Caussalität und Dependenz (Ursach und Würkung) der Gemeinschaft (Wechselwürkung zwischen dem Handelnden und Leidenden.)

Modalität.

Möglichkeit — Unmöglichkeit. Daseyn — Nichtseyn. Nothwendigkeit — Zufälligkeit *).

Die

*) Crit. d. r. Vern. S. 78. f. 287. 310. 321. 401. Prolegomena zu einer jeden künft. Metaph. 85. 117. Crit. S. 90. 112. 147. 237 — 246. 80. Prolegomena S. 82. ff. 86.

Zwei-

Die Deduction war folgende. Die Functionen des Denkens können, nach den vier verschiedenen Arten der Urtheile in der Logic, unter vier Titel gebracht werden. In der Logic giebt es 1) allgemeine, besondere und einzelne Urtheile. Diese machen zusammen die Quantität der Urtheile aus. 2) Bejahende, verneinende und unendliche. Diese machen zusammen die Qualität der Urtheile aus. 3) Categorische, Hypothetische und Disjunctive. Diese machen die Relation derselben aus. 4) Problematische, Assertorische und Apodictische. Die machen zusammen die Modalität derselben aus. Mithin kann es auch nicht mehr Functionen des Verstandes im Urtheilen geben, als diese viere. Sie machen die logische Form der Urtheile aus, welche der Verstand, vermittelst der analytischen Einheit zu Stande bringt. Eben dieser Verstand bringt aber auch in seine Vorstellungen, einen transcendentalen Inhalt, vermittelst der synthetischen Einheit des Mannichfaltigen in der Anschauung. Und diese sind die reinen Verstandsbegriffe, die a priori auf Objecte gehn. Der Verstand ist daher durch gedachte Functionen völlig erschöpft, und sein Vermögen dadurch gänzlich ausgemessen. Diese Begriffe heißen nun ursprüngliche Grundbegriffe, Stammbegriffe, Elementarbegriffe, Prädicamente, Categorien, reine Verstandsbegriffe in engerer Bedeutung, Formen, Modificationen, Functionen des Verstandes, wodurch er einen Gegenstand denkt, d. i. dem durch die Einbildungskraft verknüpften Mannichfaltigen der Anschauung, Einheit des Bewußt-

Zweifel gegen die Tafel der Categorien, s. in Ulrichs Instit. Log. et Metaph. §. 119. 170. Obs. und 181. Tittel Cantische Denkform. Herder Metacritik zur Crit. der reinen Vernunft, vergl. mit Kiesewetters Widerlegung der Metacritik. Salom. Maimon über die Progressen der Philosophie.

seyns giebt. Sie sind für den Verstand das, was Raum und Zeit, als reine Anschauungen für die Sinnlichkeit sind. (S. Anschauung.) Jeder dieser Begriffe faßt wieder drei andere unter sich, nach Maaßgebung der Verschiedenheit der logischen Urtheile.

Auf diesen Elementarbegriffen beruht die Möglichkeit der Erfahrung und durch sie ist Erfahrung (der Form des Denkens nach) allein möglich. Und dieses macht die objective Gültigkeit derselben aus. Sie sind Bedingungen a priori von der Möglichkeit der Erfahrung. Und dieses ist der Charakter ihrer Nothwendigkeit.

Man kann, wenn man will, die vier Klassen derselben, auf zwei zurückbringen. Nämlich, alles was der Verstand bei einem Gegenstande erwägen kann, betrifft entweder den Gegenstand für sich, d. i. seine innern Beschaffenheiten (Quantität und Qualität) oder im Verhältniß, d. i. seine äußern Beschaffenheiten, (Relation und Modalität). Es wird aber dadurch weiter nichts gewonnen. Denn die Unterabtheilungen bleiben doch dieselben. Alles nun was von dem Verstande gedacht werden soll, muß zum wenigsten unter einen von diesen Stammbegriffen, oder unter mehreren, oder unter alle gebracht werden können. Sonst ist es gar kein Gegenstand des Denkens.

Diese reinen Verstandsbegriffe, als Formen des Denkens sind an und für sich betrachtet, ohne alle Bedeutung und leere Namen. Sie sind anzusehn als ein Fachwerk, worinne etwas enthalten seyn kann, welches aber leer bleibt, so lange nichts hineingelegt wird. Soll nun aber etwas unter ihnen gedacht werden, so muß etwas gegeben seyn, worauf sie bezogen und angewandt werden können. Es verhält sich ohngefähr damit eben so, als wenn ein Ungelehrter das Wort hört: Architrab. Er verbindet damit gar keinen Begriff von der Sache, welche diesen Namen führet. So lange ist für ihn dieses ein leeres Wort. Sobald ich ihn aber hinführe, vor ein Gebäude, und sage, siehe

dieſer Unterbalken hier, welcher nach der Breite des Hauſes gelegt iſt, worauf das übrige Gebälke ruht, iſt ein Architrab, ſo bekommt nun das Wort für ihn Bedeutung. Da nun aber Gegenſtände nur allein durch die Erfahrung gegeben werden können; ſo haben dieſe reinen Verſtandsbegriffe auf Gegenſtände der Erfahrung nur allein Beziehung, und können auf gar keine andern Dinge angewendet werden. Das Gegentheil behauptet Eberhard (Philoſ. Magazin 1. B. Womit man vergleichen muß die Kantiſche Schrift: Ueber eine Entdeckung nach der alle neue Critik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden ſoll. Königsberg 1790. Da aber dieſe reinen Verſtandsbegriffe a priori, die Gegenſtände der Erfahrung hingegen empiriſch ſind: ſo fragt es ſich: wie mögen ſolche heterogene Begriffe auf einander bezogen werden können? Dieſes geſchieht durch die vermittelnden Vorſtellungen der Zeit und des Raums. Dieſe gehören eines Theils zur Sinnlichkeit als Formen derſelben, andern Theils ſind es reine Anſchauungen a priori, (ſ. Anſchauung.) Wenn man nun das Materiale oder das Mannichfaltige, das die Erfahrung denen Sinnen darreicht, der Zeit nach verknüpft, ſo werden dadurch Begriffe erzeuget, welche reale Merkmale aller ſinnlichen Gegenſtände ſind. Und auf dieſe Art werden jene Urbegriffe verſinnlichet, ſie werden dadurch Merkmale ſinnlicher Gegenſtände, und dieſe können dadurch von überſinnlichen Dingen genau unterſchieden werden. Alſo

1) Die Quantität durch die Zeit beſtimmt, giebt Zeit-Größe. Da man ſich hier nun weiter nichts bei einer Zeitgröße denken kann, als, das Aufeinanderfolgen der Momente, ſo iſt dieſes die Zeitreihe. Die ſucceſſive Addition von Einem zu Einem, giebt den Begriff von Zählen.
2) Qualität in der Zeit iſt überhaupt das was einer Empfindung entſpricht.

3) Re=

3) Relation ist das Verhältniß der Realitäten unter einander in der Zeit, die Zeitordnung.
4) Modalität in der Zeit ist Zeitinbegriff.

Durch die Vergleichung der Categorien mit einander, mit Raum und Zeit verbunden, in Beziehung auf Gegenstände, geben eine Menge abgeleiteter reiner Verstandsbegriffe, welche Prädicabilien genannt werden können. Wovon am gehörigen Orte gehandelt werden soll.

Hierbei blieb nun Kant stehen. Fichte aber war hiermit nicht zufrieden, sondern wollte jede Categorie noch von etwas höherem ableiten, nämlich aus dem absoluten Handeln des Ich, als dem Grunde alles Denkens des Ich. Und dieses darum, damit Denken und Handeln näher zusammen gerückt würden, und dadurch der theoretischen Vernunft auch einiges Feld im Praktischen eingeräumt würde, dergleichen Kant ihr nicht übrig gelassen hatte *). Und Schad sagt: „Die Categorien sind blos aus der Erfahrung, aus dem Vorstellen des ursprünglichen Vorstellens aufgefaßt, keinesweges aber aus der Natur der Intelligenz abgeleitet; und daher kommt ihnen nur Zufälligkeit, keinesweges aber absolute Nothwendigkeit, ohne welche unser Wissen keine unerschütterliche Festigkeit erhalten kann, zu" **). Wenn Kant die Categorien aus den vier verschiedenen Arten der logischen Urtheile ableitet, so sagt Fichte

*) Fichte Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre, S. 14. 23. 48.

**) S. Schad gemeinfaßliche Darstellung des Fichtischen Systems ꝛc. S. 20. 21. Das Nämliche hatte schon Beck behauptet. S. Einzigmöglicher Standpunkt, woraus die critische Philosophie beurtheilt werden muß. Vergl des Salom. Maimons und Aenesidemus Schriften. Man vergleiche hiermit den Artikel, Dogmatism.

Fichte, man müsse von allen Urtheilen, als bestimmten Handeln ferner abstrahiren, und blos auf die, durch jene Form gegebene Handlungsart des menschlichen Geistes überhaupt sehen, dadurch erhalte man die Categorie der Realität. Alles, sagt er, worauf der Satz A = A anwendbar ist, hat, in wiefern derselbe darauf anwendbar ist, Realität. Dasjenige, was durch das bloße Setzen irgend eines Dinges (eines im Ich gesetzten) gesetzt ist, ist in ihm Realität, ist sein Wesen. Auf ähnliche Art leitet er die Categorie der Negation aus dem Satz des Gegensatzes: — A nicht = A ab, und nennet die Folgerung vom Entgegengesetztseyn auf das Nichtseyn, die Categorie der Negation. Ein Setzen der Quantität überhaupt, sey es nun Quantität der Realität, oder der Negation, heißt Bestimmung Limitation.

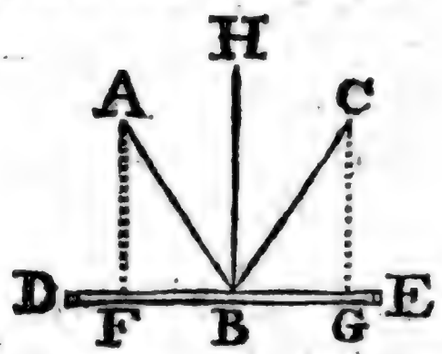
Wenn aber Hr. Schad die Nothwendigkeit der Categorien bestreitet; so dürften die critischen Philosophen darauf antworten, daß zwar die Functionen des Verstandes, wie sie in der allgemeinen Logic vorhanden sind, als Fakta angesehn werden können, welche da, und gegeben sind, in dieser Wissenschaft der Logic; allein es wird dabei als erweißlich vorausgesetzt, daß sie ihren Grund in dem Wesen und in der Natur der Intelligenz haben, und mithin nothwendig sind. Nicht deswegen, weil sie in der Logic als Fakta, für den, der sie heraushebt da liegen, sondern weil man gar wohl in dem Besitz eines Beweises a priori von ihrer Nothwendigkeit seyn kann, welchem Kant als bekannt voraussetzte, und sich weiter darauf einzulassen nicht für nöthig fand. Fürs andre werden sie ja in der Critik als Bedingungen der Möglichkeit aller Erfahrung a priori dargestellt und bewiesen, welches ihren Charakter der Nothwendigkeit deutlich genug zeiget.

Catheten.

Mathemat.

In einem recht winklichten Triangel werden die Linien, die den rechten Winkel schließen, Catheten genannt.

In der Optik kommen die Ausdrücke Cathetus incidentiae, reflexionis und obliquationis vor. Man nehme an, daß der strahlende Punct (Punctum radians) A auf den Spiegel DE in den Einfallspunct B falle; so heißt die Linie AF, welche aus dem strahlenden Puncte auf den Spiegel perpendiculär gezogen wird, Cathetus incidentiae (Einfalls-Cathet.) Die Linie CG, welche von dem reflectirten Strahl auf den Spiegel perpendiculär gezogen wird, heißt der Reflexions-Cathet (Cathetus reflexionis) oder Cathetus oculi. Die Linie BH, welche auf dem Einfallspunct perpendiculär steht, wird der Obliquations-Cathetus (Cathetus obliquationis) genannt. Der Winkel ABH heißt die Neigung des einfallenden Strahls, und der Winkel HBC, die Neigung des reflectirten Strahls.



Caussalität.

Crit. Philos.

Der Begriff und die Lehre von der Caussalität, spielt in der critischen Philosophie, so wie überhaupt die Lehre von den Categorien, zu welcher er gehört, eine wichtige Rolle. Man darf aber dieses Wort nicht in der

der Bedeutung der Scholastiker nehmen, welche die Würksamkeit einer würkenden Ursache darunter verstunden: sondern hier bedeutet Caussalität die nothwendige Bestimmung des Daseyns von etwas durch etwas anderes von ihm verschiedenes. Als reiner Verstandsbegriff gehört derselbe unter die Categorie der Relation. In hypothetischen Urtheilen verhalten sich die Kenntnisse, wie Grund und Folge: folglich verlangen sie auch ein solches Verhältniß von den Objecten, über die hypothetisch geurtheilt werden soll: der eine Theil muß als Grund von der Würklichkeit des andern d. i. als Ursache, und der andere als eine actuelle Folge d. i Würkung existiren. Das Daseyn der erstern ist Caussalität, das Daseyn der letztern ist Dependenz. Die critische Philosophie behauptet nun, daß dieser Begriff nicht aus der Erfahrung, sondern a priori sey. Und zwar wegen des Characters der Nothwendigkeit. Erfahrung kann weiter nichts lehren als, da A gesetzt wurde, wurde auch B gesetzt. Ob aber B nothwendiger Weise nach einer Regel gesetzt wurde, kann man aus Erfahrung nicht einsehn. Weil Erfahrung überhaupt keine Nothwendigkeit lehren kann. Außerdem ist der Beweis der critischen Philosophie apogogisch. Nähmlich die Realität dieses Begriffs gründet sich darauf, daß ohne ihn, das heißt, wenn nichts gedacht würde, was eine Folge nothwendig bestimmte, alle Vorstellungen einer Succession nur subjectiv, und von einem Geschehen oder von einer Begebenheit keine objective Erkenntniß oder Erfahrung möglich wäre. Wenn z. B. eine Billardkugel in gerader Linie auf eine andere stößt, und die andere sich bewegt, so würden wir, wenn wir nicht schon den Begriff der Caussalität vorräthig hätten, unter welchen dieser einzelne Fall einer Begebenheit gebracht werden könnte, ohnmöglich wissen oder sagen können, daß die Bewegung und der Anstoß der erstern, die Ursache von der

Bewe-

Bewegung der andern sey, sondern nur: A bewegte sich in gedachter Richtung, und B bewegte sich. Dies mag etwa ein verstandloses Thier auch wahrnehmen. Ob aber der Anstoß von A auf B die Ursache der zweiten Bewegung sey, und mithin die letztere, ohne den ersten nicht erfolgt seyn würde, kann nicht erfahren werden. Will man also die Möglichkeit einer Erfahrung begreifen, so muß der Begriff der Caussalität vorausgehen und nicht erst aus der Erfahrung geschöpft werden d. h. er ist a priori *). Wenn man also erfährt, daß etwas geschieht, so setzt man dabei immer voraus, daß etwas vorausgehe, worauf es nach einer Regel erfolgt. Denn sonst würde ich von dem Objeet gar nicht sagen, daß es folge; weil die bloße Folge in meiner Apprehension, wenn sie nicht durch eine Regel, in Beziehung auf ein vorhergehendes bestimmt ist, keine Folge im Object berechtiget. Daß man sich überredet, der Begriff der Caussalität sey aus der Erfahrung entlehnt, kommt daher, daß man ihn erst in die Erfahrung hineingelegt hat, bei Wahrnehmung der Begebenheiten, und glaubt alsdenn, man habe ihn allererst aus derselben erlernet. Wäre dieses; so würde der Satz: alles was geschieht hat eine Ursache, höchstens nur auf Induction beruhen und gar keine allgemeine Gültigkeit und Nothwendigkeit bei sich führen. Was aber die Möglichkeit der Caussalität betrift, so kann dieselbe a priori nicht begriffen werden. Sinnlich anschaulich machen wir uns diesen Begrif durch die Succession des mannichfaltigen, in so fern dieses einer Regel unterworfen ist.

Hieraus entsteht nun der Satz des Grundes, welcher auch genannt wird, der Satz der Caussalität, oder der Erzeugung. Alles was geschieht, setzt eine Ursa-

*) Kant Critik d. r. V. S. 90. 722. 91. 112. 195.

Urſache voraus. Den Beweis deſſelben haben Jacob und Schmid aus der Critik der reinen Vernunft am kürzeſten ſo dargelegt. Wenn eine Erfahrungserkenntniß möglich ſeyn ſoll, ſo müſſen nicht blos Eindrücke auf unſere Sinne erfolgen, ſondern wir müſſen dieſe Wahrnehmungen auch verknüpfen. Jede Verknüpfung aber gründet ſich auf eine Vernunfthandlung, und iſt ein Schluß, der eine allgemeine objective Regel vorausſetzt. In der Erkenntniß von Gegenſtänden ſollen auch die Vorſtellungen nicht blos ſubjective (in der Einbildung) verbunden werden, ſondern es ſoll beſtimmt werden, wie die Objecte ſelbſt verknüpft ſind. Folglich müſſen die Objecte die ſubjective Verknüpfung ſelbſt beſtimmen und nothwendig machen. Nun iſt aber dasjenige im Objecte, was das Erkenntnißvermögen zur Verknüpfung nothwendig beſtimmt, die allgemeine Regel oder der objective Grund der Verknüpfung. Es iſt aber durch den Verſtand nur eine Art möglich, wie verſchiedene würkliche Dinge als verknüpft vorgeſtellt werden können, und dieſe iſt, daß ſie im Verhältniß der Urſache und Würkung gedacht werden. Folglich muß dieſes Verhältniß in den Objecten auch würklich gegründet ſeyn, und Alles was geſchieht, muß eine Urſache haben, oder es muß vor jeder Erſcheinung eine andere vorhergehn, welche ſie möglich macht *).

Dadurch, daß Kant dieſen Grundſatz als einen ſynthetiſchen Satz a priori aufſtellte, ſuchte er den Hum'ſchen Skepticiſm zu widerlegen. Dieſer ſagt: eine jede Würkung iſt eine von ihrer Urſache unterſchiedene Begebenheit. Deswegen kann ſie auch in der Urſache nicht ent-

*) Log. und Metaph. S. 338. Erhard Schmid Crit. d. r. V. 64. ff. Kant Crit. S. 90. 722. 91. 112. 195. 189 — 212. 217. 783.

entdeckt werden, und die erste Erfindung oder der erste Begriff derselben a priori, muß gänzlich willkührlich seyn. Und sogar, nachdem sie uns beigebracht worden, muß die Verbindung derselben mit der Ursache gleich willkührlich scheinen; weil hier allezeit andere Würkungen sind, welche der Vernunft eben so natürlich und von allem Widerspruch frei scheinen *). Andere Philosophen stimmen mit Hume, was den Ursprung des Begriffs der Caussalität betrift, überein, als Feder, Ulrich, M. Herz u. a. **). Die Sache beruht aber darauf, daß die Begebenheiten für uns nicht Dinge an sich, sondern nur Erscheinungen sind. Folglich haben wir es bei dem Gesetz der Caussalität zunächst nicht mit der Folge der Begebenheiten, als Dingen an sich zu thun, obgleich die Objectivität des Gesetzes selbst, sofort erweißlich ist; sondern mit der Succession der Erscheinungen für das Verstandsvermögen. Da kann nun der Verstand diese Succession nicht anders als nach der Bestimmung der Zeit denken. Da nun in einer leeren Zeit nichts anheben kann zu seyn, so muß vor allen, was als Erscheinung zu seyn anfängt, ein Zustand vorhergegangen seyn, aus welchem der Verstand die Folge begreifen kann. Nun wäre es aber nicht möglich, daß jederzeit, wenn A gesetzt wird, auch B erfolgen müsse in der Erscheinung, wenn nicht in den Dingen selbst eine Regel vorhanden wäre, wornach das Folgende auf das Vorhergehende würklich folgt, weil sonst alles ein bloßes subjectives Spiel der Einbildungskraft seyn würde. Dadurch bekommt der Satz seine objective Gültigkeit.

Man

*) David Hume philos. Versuche über die menschliche Erkenntniß. Th. II. S. 73. Hamburg 1755. Vers. IV. V. VII.

**) Ueber Caussalität und Raum von Feder. Ulrich Inst. Log. et met. §. 308. 310. M. Herz Betracht. S. 139.

Man hat es versucht diesen Grundsatz analytisch, aus den Begriffen, Würkung und Ursache zu beweisen, allein da setzt man schon die Realität der Begriffe von Zufälligkeit und Ursache voraus, welche dieser Grundsatz erst darthun soll *).

Es ist daher der Satz des Grundes, der Grund möglicher Erfahrung, nähmlich der objectiven Erkenntniß der Erscheinungen, in Ansehung des Verhältnisses derselben, in Reihenfolge der Zeit. Derselbe gilt aber, nach den Grundsätzen der critischen Philosophie, nur von Gegenständen, sofern eine Erfahrungserkenntniß von ihnen möglich seyn soll, und nicht von Dingen an sich selbst. Denn da wir von denen Dingen an sich gar keine Erkenntniß haben können, so werden wir noch weniger einzusehn im Stande seyn, wie dieselben unter Principien stehn. Caussalität ist eine Categorie, und diese können nicht auf Dinge an sich, sondern nur auf Erscheinungen angewandt werden. Der Satz: alles Zufällige existirt als Würkung eines andern Dinges, nähmlich seiner Ursache, ist ein synthetischer Satz, dessen Begriffe gar keine logische Verwandtschaft haben. Woher soll sie nun der Verstand nehmen, wenn kein Drittes da ist, wodurch die Verknüpfung der Begriffe möglich ist. Will man nun diesen Satz nicht beziehungsweise auf mögliche Erfahrung, sondern auf Noumena oder Dinge an sich beziehen, so fehlt hier das Dritte ganz und gar, wodurch jene Verknüpfung zu bewürken stünde. Man würde also den Satz niemals rechtfertigen können. Und hieraus folgert die Critik, der Satz taugt nicht zu einem Beweise für das Daseyn Gottes (Crit. S. 603, 609, 621, 635, 786.) oder gegen die Freiheit

*) Tiedemann analytischer Beweis des Satzes: alles Zufällige hat seinen zureichenden Grund.

heit der Handlungen. (Crit. 542. ff. Prolegomena. §. 53.) Oder gegen das unbedingt nothwendige Daseyn eines Noumenon. (Crit. 559. ff.) Wovon am gehörigen Orte. Eine Folge dieses Grundsatzes ist der Satz: in der Welt giebt es kein blindes Ohngefähr.

Eine Ursache ist ihrer Caussalität nach entweder bedingt oder unbedingt. Die erste ist immer von einer andern abhängig. Dergleichen sind alle Ursachen in der Sinnenwelt. Der Anfang ihres Würkens ist selbst eine Begebenheit, die eine Ursache voraussetzt. Sie wird auch Naturursache genannt, weil sie dem Naturgesetz, dem Grundsatz der Caussalität gemäß ist. Naturnothwendigkeit, weil die vorhergehende Erscheinung die folgende nothwendig bestimmt. Sie bewürkt kein Entstehen, sondern nur eine Veränderung in der Erscheinung. Die unbedingte Ursache ist das Vermögen eine Reihe von Veränderungen selbst anzufangen, ohne durch eine vorhergehende fremde Ursache bestimmt zu werden, absolute Selbstthätigkeit, Spontaneität, Freiheit im transcendentalen Verstande. Intelligibele Ursache. Eine solche ist an sich selbst, außer der Reihe der Erscheinungen, aber ihre Würkung, die sie in der Sinnenwelt hervorbringt, tritt in die Reihe der Erscheinungen. Sie liegt mithin auch nicht unter dem Gesetze der Natur. Es kann mithin die Würkung in Ansehung ihrer intelligibelen Ursach als frei und doch zugleich in Ansehung der Erscheinungen, als Erfolg aus denselben nach der Nothwendigkeit der Natur angesehen werden. Z. B. der Mensch als Sinnenwesen, liegt unter der bedingten Caussalität der Natur, als intelligibeles Wesen aber, gehen ihm die Naturgesetze gar nichts an. Denken, Wollen und dadurch, daß er durch Vernunft Gesetze zu Stande bringt, sich selbst Gesetze vorschreibt, welche Würkungen von allem was sonst zur Sinnenwelt gehört, als gänzlich unabhängig gedacht werden muß,

legitimirt er sich zu der Freiheit im practischen Verstande, welches eine Unabhängigkeit der Willkühr von der Nöthigung der Naturgesetze ist. (Crit. 419. 445. 532. 544. 553. 537). Vielleicht wollte Platner eben dieses sagen: „Eine Substanz ist frei, wenn, ohnerachtet der Einwürkung anderer, ihre Würkungen das Werk ihrer eigenen Thätigkeit sind. Aphorismen Th. I. 6. 298. Wenn er nur nicht die Freiheit blos in der Abwesenheit vom äußerlichen Zwange setzte. vergl. S. 304. 301. §. 887.

In Ansehung ihres Daseyns der Substanz nach, ist die Ursache entweder schlechthin nothwendig; ein Urwesen von unbedingter Existenz (Crit. 418. 452. 559. ff.) oder zufällig im empirischen Verstande, deren Daseyn von etwas anderem abhängt. Nur außer der Sinnenwelt kann es ein absolut nothwendiges Wesen geben; innerhalb derselben ist alles zufällig. (Crit. 559. ff.)

Die Caussalität ist ferner entweder einseitig, Caussalverhältniß im engern Sinn, oder wechselseitig, wenn eine Substanz Würkungen in der andern hervorbringt und von ihr empfängt.

Die höchste Caussalität des Urwesens ist diejenige, die zu jeder möglichen Würkung ursprünglich zureicht. (Crit. 590). Ehrhard Schmid Critik der reinen Vernunft. 196 — 201.

Andere schränken den Satz des Grundes so ein: Nur das Wahre, und was nicht das erste ist, weder in der Erkenntniß (Primum in cognitione) noch der Sache nach (Primum in re) das hat seinen zureichenden Grund. Die Prima können keinen zureichenden Grund haben. Weil ihr Grund sonst eher müßte gedacht werden, und sie mithin nicht mehr prima seyn könnten. Z. B. die Wesen der Dinge. Dadurch daß man sagte: nur Wahrheit hat einen zureichenden Grund, schloß man

Irr-

Irrthum, Lügen und überhaupt Laster davon aus. Weil man es für einen Widerspruch hielt, mit zureichendem Grunde zu irren, oder zu lügen ꝛc. Schon die Scholastiker haben daran gedacht und erfanden eine leere Distinction um sich aus der Sache zu helfen; nämlich Irrthum und Lügen, sagten sie, haben zwar keine rationem sufficientem, aber doch eine rationem deficientem. Als Erscheinungen betrachtet haben diese allerdings ihren Grund in der unregelmäßigen Anwendung des Verstandes und Willens. Und was die Wesen der Dinge betrifft, so gehören sie nicht zu Erscheinungen, und es kann der Satz des Grundes gar nicht auf sie angewendet werden *).

Von diesem Satze des Grundes behauptet die critische Philosophie ferner, daß er blos vom regulativem, aber nicht constitutiven Gebrauche sey. Regulativer Gebrauch heißt: es ist der Satz eine Anweisung und Regel für die Vernunft nach dem Unbedingten zu forschen und dieser Idee nachzugehn, um Einheit in die Urtheile zu bringen, ob sie gleich schon voraus einsehen kann, daß sie das Unbedingte niemals erreichen werde; weil es nicht unter die Erscheinungen gehört, als auf welche der Satz des Grundes nur allein anwendbar ist. Constitutiv ist der Gebrauch eines Princips oder Grundsatzes, alsdenn, wenn durch denselben die Sache zugleich bestimmt wird. Die Vernunft, da sie nach Einheit strebt, findet freilich keinen Ruhepunkt, so lange sie in der Sinnenwelt, vermittelst ihrer Schlüsse von Erscheinung zu Erscheinung, vom Bedingten wiederum zum Bedingten fortschreitet, und vermeinet alsdann befugt zu seyn, ein Unbedingtes annehmen zu müssen, von dem sie nun rückwärts die ganze Reihe der Bedingten ableiten

*) S. Darjes Metaph. phil. prima.

ten kann. Wäre nun dieses, so müßte der Satz des Grundes im allgemeinen so vorgestellt werden können: Wenn das Bedingte gegeben ist, so ist auch die ganze Reihe der Bedingungen mitgegeben und bestimmt. Wäre dies, so wäre der Satz constitutiv. Allein, so wäre der Satz synthetisch. Denn analytisch liegt in der Vorstellung des Bedingten zwar die Vorstellung der Bedingung, aber nicht des Unbedingten. Er würde ferner dadurch transcendent, d. i. alle Erfahrung übersteigend; weil das Unbedingte nicht zur Reihe der Erscheinungen gehört und nicht Erscheinung seyn kann. Er bestimmte also Objecte, die gar nicht in der Sinnenwelt liegen, und nöthiget uns also aus dem Erfahrungsgebiet hinauszugehn, welches aber bei dem Gesetz der Caussalität eine unstatthafte Anmaßung war, indem dasselbe nur auf die Möglichkeit der Erfahrung und weiter auf nichts Bezug hatte. Ihm fehlt daher die einzig mögliche Stütze für die Objectivität unserer reinen synthetischen Erkenntniß, nähmlich die Möglichkeit der Erfahrung. Der Satz selbst ist also von keinem constitutiven Gebrauche. Und ob denn nun gleich die Vernunft die Idee des Unbedingten sich verschaffet, so fehlt ihr doch ganz und gar ein Beweis für die objective Realität dieses Begriffs. Die Betrachtung der Natur unseres Erkenntnißvermögens benimmt uns alle Hoffnung, den Begriff des Unbedingten jemals auf etwas zu beziehen, das Object heißen kann. Mithin ist der Satz des Grundes nur von regulativem Gebrauch. Es setzt das Bedingte zwar etwas Unbedingtes voraus, aber dieses kann nur in der Vorstellung gedacht, nicht in der Sache, die bedingt heißt, gegeben werden. Dies will aber nicht sagen, als müßte die objective Realität des Unbedingten nun dadurch geläugnet werden; vielmehr ist das regulative Princip des Grundes darum von schätzbarem Gebrauch, daß es uns gebietet, unabläßig nach dem Un-

bedingten zu forschen, indem es uns dadurch das Unbedingte, wo nicht giebt, doch aufgiebt, ob nicht vielleicht in anderer Hinsicht, als dieser speculative Gebrauch der Vernunft ist, nähmlich in practischer Hinsicht, ein Beweis für die Realität des Unbedingten zu suchen und zu finden sey. Sollte der Schluß von dem Daseyn des Bedingten auf die objective Realität des Unbedingten gelten, so müßte die Vernunft in speculativer Hinsicht eine Befugniß dociren können, dasselbe zu postuliren, welches aber nach critischen Principien nicht möglich ist *).

Wir haben bereits in dem Artickel, Categorie bemerkt, daß Hr. Fichte da nicht stehen bleiben wollte, wo Hr. Kant aufhörte, sondern wollte noch eine Stufe höher steigen und auch sogar die Categorien deduciren. Und hier war der Begriff der Caussalität einer der vorzüglichsten. Er sagt, bei dem Begriffe der Würksamkeit könne man von aller Zeitbestimmung gar wohl abstrahiren und er ließe sich ohne dieselbe denken. Es sey auch überhaupt nicht wahr, daß man sich die Ursache dem Bewürkten als vorangehend denken müsse. Denn Ursache und Bewürktes müßten als ein und ebendasselbe gedacht werden. Nicht die Ursache als solche, aber die Substanz, welcher die Würksamkeit zugeschrieben wird, geht der Zeit nach der Würkung vorher. Und in dieser Rücksicht gehn auch die Substanzen, auf welche gewürkt wird, der Zeit nach vorher. Dies muß denn natürlich zugegeben werden, die Substanz die ihre Caussalität beweisen soll, so wie jene, in welcher durch die Einwürkung etwas anheben soll zu werden, muß eher seyn, als die actuelle Caussalität oder das würkliche Leiden. Darum nannten die Scholastiker sie eine caussam in actu

*) Crit. d. r. V. S. 563. ff.

actu primo, und die würkliche Anwendung der Kraft eine caussam in actu secundo; unterdessen muß doch das Entstehen jederzeit als etwas gedacht werden, das auf etwas anders folgt dem Begriff nach, und dies weißt auf Zeitbestimmung hin. Kant sagt selbst, daß oft Ursache und Würkung der Sache nach zugleich sind, aber dem Begriffe nach, bleibt die Regel der Alten immer: caussa semper prior est effectu. Hr Fichte sieht den Begriff der Caussalität an, als einen abgeleiteten synthetischen Begriff unter dem höheren Begriffe der Wechselbestimmung, und die Deduction ist diese: Das Ich ist die Quelle aller Realität. Realität und Thätigkeit sind eins. Denn das Ich setzt sich und beweißt eben dadurch seine Realität und seine Thätigkeit. Nun soll das Ich bestimmt werden, d. i. es soll Thätigkeit in ihm aufgehoben werden, durch ein Afficirtseyn. Mithin ist in ihm das Gegentheil der Thätigkeit gesetzt, das heißt, Leiden. Soll nun aber im Zustande des Leidens, die absolute Totalität der Realität beibehalten werden, so muß nothwendig vermöge des Gesetzes der Wechselbestimmung, ein gleicher Grad der Thätigkeit in das Nicht — Ich übertragen werden. In so fern nun das Ich durch das Nicht — Ich leidet, hat letzteres Realität, ob es gleich an sich keine hat, vermöge der Wechselbestimmung. Also das Nicht — Ich hat für das Ich, nur in so fern Realität, in so fern das Ich afficirt ist; und außer dieser Bedingung hat es gar keine. Durch diese Synthesis wird gesetzt, Thätigkeit in das Eine, so wie Leiden in sein Entgegengesetztes gesetzt wird; und umgekehrt. Diese Synthesis wird genannt, die Synthesis der Würksamkeit (Caussalität). Dasjenige, welchem Thätigkeit zugeschrieben wird, und in so fern nicht Leiden, heißt die Ursache, (Urrealität) dasjenige, welchem Leiden zugeschrieben wird, und in sofern nicht Thätigkeit, heißt

das Bewürkte, der Effect. Mithin eine, von einer andern abhängende und keine Urrealität. Beides in Verbindung gebracht, heißt eine Würkung. Das Bewürkte sollte man nie Würkung nennen *).

Menschlicher Weise zu reden, denke ich mir dieses so: Wenn eine denkende Substanz (Ich) sich ihrer bewußt ist, (sich setzt) so ist sie sich auch ihrer positiven Eigenschaften bewust (Realitäten) dazu gehört auch ihre Kraft. Aber Kraft ist noch nicht gleich Thätigkeit. Soll sie sich ihrer Thätigkeit bewußt werden, (setzen) so muß sie in Wechselwürkung treten. Dazu gehört eine von ihr verschiedene Substanz. (Nicht — Ich). Diese afficirt sie entweder, oder sie afficirt diese. Im ersten Fall leidet sie. Und weil nun dadurch ihre Thätigkeit aufgehoben wird, so ist Leiden das Gegentheil von Thätigkeit. Im ersten Fall afficirt sie diese, und wird dadurch sich ihrer Thätigkeit bewußt (setzt sie). Die Verbindung beider Begriffe von Thätigkeit und Leiden, ist Caussalität. Der Unterschied zwischen Kant und Fichte ist dieser. Kant leitete die Categorien aus den ursprünglichen Functionen des Verstandes im Urtheilen ab, Fichte aber leitet sie, wie alles, aus der reinen Thätigkeit ab.

Celarent.

S. Syllogismus.

Centralkraft.

Physic.

Wenn eine Kraft eines Körpers beständig nach einerlei Punct zielet, es mag sich auch der Körper an einem Orte befinden wo er wolle, so nennt man die Kraft

*) Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre. S. 65. 66. 67.

Kraft, von welcher dieſe Richtung abhangt, eine Centripetalkraft. Eine Kraft aber, die der vorigen gerade entgegengerichtet iſt, und den Körper von dem Puncte ſeiner Richtung zu entfernen ſuchet, wird eine Centrifugalkraft geheißen. Beide zuſammen heißen Centralkräfte. Die Schwere iſt alſo die Centripetalkraft, und eine Kraft, die den Körper ſeitwärts treibt, eine Centrifugalkraft. Wenn man die krummlinigten Bewegungen, die täglich geſchehen, bemerket, ſo entdeckt man beides. Beinahe iſt der Zuſammenhang der Theile eines Körpers die allgemeine Quelle der Centripetalkraft. Dieſer giebt der Schleuder vermittelſt des Fadens und dem Waſſer, welches in einer Flaſche in eine krummlinigte Bewegung geſetzt worden, den Trieb, nach dem Mittelpuncte zu zielen. Daß der Stein in der Schleuder eine würkliche Centrifugalkraft beſitzet, muß man aus den Würkungen ſchließen, indem der Stein den Faden ſpannt, und ſich ſogleich von der Circullinie entfernt, und zwar in einer geraden Linie, die jene berührt, ſobald man den einen Faden loßläßt. Daß das Waſſer, welches krummlinigt in der Flaſche bewegt worden, ſich würklich von dem Mittelpuncte entfernet, iſt daraus klar, weil es an den Wänden des Gefäßes merklich in die Höhe ſteigt, und gleichſam einen Trichter abbildet. Die krummlinigte Bewegung der ſeitwärts getriebenen ſchweren Körper lehrt ſolches gleichfalls. Denn die Schwere iſt die Centripetalkraft, und dieſe, welche den Körper ſeitwärts treibt, verurſachet eine Centrifugalkraft.

Ceſſion.

Nat. Recht.

In der Lehre von den Verträgen beſteht die Ceſſion in der Uebertragung eines Zwangsrechts als berechtigter

Theil an einen andern. Es kann dieses ohne Einwilligung des Pflichtragenden nach dem natürlichen Rechte nicht geschehen. Mehrentheils ist Assignation und Cession immer beisammen.

Character.

Logic, Anthropologie und Moral.

Alles, wodurch sich eine Sache auszeichnet, ist ein Character derselben. In der Bedeutung pflegt man von einem Menschengesichte zu sagen, es hat viel Charakteristisches d. i. vieles, wodurch dasselbe leicht ausgekannt und von andern unterschieden werden kann, viele Eigenheiten.

In logischer Bedeutung heißt Character so viel, als Merkmal eines Begriffs oder der Sache, welche durch den Begriff vorgestellt wird. So ist z. B. das Merkmal, Verbindlichkeit, ein Character (nota characteristica) in dem Begriff, Gesetz; und der Character der zufälligen Urtheile, daß sie durch Erfahrung und Ueberlegung können umgeändert werden.

In der Anthropologie ist es schon seit Rousseau eine angelegentliche Untersuchung gewesen, über den

Character der Menschheit.

Es kommt hier hauptsächlich darauf an, was man unter Character der Menschheit versteht. Man ist damit nicht zufrieden, daß man die Unterscheidungsmerkmale angiebt, wodurch sich in der Beobachtung der Mensch von Thieren unterscheidet. Es sollen Eigenheiten der ganzen Gattung seyn, und hiermit soll es noch nicht genug seyn, sondern man will den letzten Grund an-

angegeben haben, in welchen alle diese Eigenheiten am Ende zusammenfließen. Also der letzte Grund in der Grundkraft des Menschen, in welchen alle Eigenheiten der Gattung zusammen kommen, oder deutlicher, dasjenige, was allen Grundfaktis der menschlichen Natur, wodurch er sich von der Thiergattung unterscheidet, und welches selbst Eigenheit seiner Natur ist, die nicht wieder in einer entferntern Eigenheit ihren Grund hat, zum Grunde liegt, heißt Grundcharackter der menschlichen Gattung. Ich will vor der Hand nicht untersuchen, ob die Aufgabe, welche durch diesen Begriff gemacht wird, statthaft sey oder nicht; sondern will nur so viel sagen, daß dieses der Begriff sey, welchen jene Philosophen, die über den Grundcharackter der Menschheit Untersuchungen angestellt haben, mit diesem Worte verbunden haben. Und dieses wird sich sogleich zeigen, wenn wir ihre Behauptungen kürzlich darthun.

Der Mensch nimmt von seiner Geburt an die größte Ausbildung an, er ist bei seiner Geburt das wenigste von dem, was er werden kann; aber er läßt sich so vielfältig modificiren, als es dem ausgedehnten Würkungskreiß gemäß ist, zu dem er bestimmt ist. Am schwächsten zu einer Form allein bestimmt, kann er die mehresten annehmen. Er besitzt das Nachahmungs- und Unterscheidungsvermögen in einem höheren Grade als irgend ein anderes Thier. Er hat Sprachfähigkeit, Ueberlegungskraft, Vernunft und Freiheit. Alles dieses ist ihm vor andern Thieren eigen. Er kann lachen und weinen. Sein lächelndes oder finsteres Gesicht, seine Thränen, Blicke, Veränderungen der Farbe, seine aufrechte, zum Beobachten bequeme Stellung u. s. w. geben ihm eine abwechselnde Gestalt, und einen Reitz, der bei den übrigen Thieren nicht statt hat, oder von uns nicht bemerkt wird. Da haben wir also Eigenheiten genug, die ihn von den Thieren unterscheiden. Allein,

was nützen alle diese, wenn die Rede ist vom Grundcharacter der Menschheit? Sie dienen allenfalls nur, den Menschen in der Naturgeschichte zu charackterisiren; aber keinesweges seinen Grundcharackter zu bestimmen. Man sucht den Keim, wovon die sichtbaren Unterscheidungszeichen ausfließen *).

Also, wo liegt nun dieser erste, oder wenn man will, letzte Keim, der das unterscheidende Merkmal der ganzen Gattung enthält, und zwar dergestalt, daß alle andere Unterscheidungszeichen von und aus ihm abgeleitet werden können, er selbst aber aus weiter keinem höhern, der früher gesetzt werden müßte, abzuleiten ist?

Rousseau, Reimarus und Herder mögen zuerst ihre Meinung darüber sagen.

Rousseau nahm die Perfectibilität, d. i. die Möglichkeit, immer mehrere und größere Vollkommenheiten annehmen zu können, als Grundmerkmal der Menschheit an. Das Neugebohrne Kind ist noch nicht das, was es werden kann, es ist noch nicht entwickelt; aber die Anlage entwickelt zu werden, oder sich zu entwickeln, und immer mehrere Vollkommenheiten, der Intension und Extension nach anzunehmen, liegt in ihm **). Es ist sonderbar, daß Rousseau in der Folge eben diese Fähigkeit für das unselige Werkzeug hält, wodurch der Mensch verführt wird, kein Mensch mehr zu seyn ***).

Rei-

*) Tetens phil. Versuche über die menschliche Natur. Th. I. 740. f.

**) Rousseau Sur l'origine et les fondemens de l'inegalité parmi les hommes. p. 36. 37.

***) Ebend. S. 42.

Reimarus glaubte in dem Reflexionsvermögen, oder in dem Vermögen, Dinge in der Vorstellung gegen einander zu vergleichen, die eigentliche Wurzel gefunden zu haben, woraus die Vorzüge des Menschen von den Thieren hervorsprössen. Diese seine Reflexionsfähigkeit war der Anfang der Vernunft, und der wahre Grundcharacter des vernünftigen Menschen, von dem seine übrigen Vollkommenheiten nur Folgen und Würkungen sind. Die Menschenseelen hielt er für weniger bestimmte, allgemeine, zu mehrern Würkungen aufgelegte Wesen; die Thierseelen hingegen für mehr und genauer auf gewisse Würksamkeitsarten eingeschränkt. Das weniger Bestimmtseyn bei dem Menschen zeigte bei ihm eine größere Vielseitigkeit, oder eine größere Mannichfaltigkeit in den Grundanlagen und in der Receptivität an; dagegen die Thierseelen mehr und stärker auf einzelne, aber auch wenigere Würkungsarten beschränkt seyn sollten. Sind die Grundkräfte aller Seelen und seelenartiger Wesen einfache Principe; so sollte das menschliche doch darinne verschieden seyn, daß es einen größern Umfang hat, und fähig ist, nach mehrern unterschiedenen Richtungen hin sich auszulassen, wenn es denn gleich in jeder einzelnen Richtung nicht mit so großer Intension würken könnte, als die mit einzelnen Instinkten versehenen Thierseelen. Der Mensch hat eine größere Sphäre seiner Würksamkeit, als das Thier, und was ihm an Intension seiner Fähigkeiten und Triebe abgeht, das gewinnt er an Extension. Die Spinne mag, wenn man will, ein zärteres Gefühl haben, als der Mensch, aber die ganze Kraft ihrer kleinen Seele ist auch auf dieses Gefühl zusammen gedrängt. Aber die Menschenseele hat mehr zu thun, sie macht Vorstellungen,

vergleicht und wendet ihre Kraft an unendlich vielen Seiten an *).

Herr Herder rechnet dieſe Vorſtellungsart des Reimarus unter die mißrathenen Hypotheſen, und giebt uns dafür eine andere, nämlich die Beſonnenheit, als Hauptcharakter der Menſchheit, von Seiten des Geiſtes **). Die Menſchenſeele beſitzt eine gröſsere Extenſion zu mehrartigen, mit minderer Intenſion in einzelnartigen Handlungen; daß ihre poſitive Kraft ſich in einem gröſsern Raum äußere, nach ſeiner Organiſation, und heller, und daß in dieſer Richtung ihrer Kräfte, in dem Verhältniß der Extenſion zur Intenſion darin, daß die Menſchenſeele weniger thieriſch auf einen Punkt eingeſchloſſen iſt, die Grundbeſtimmung liege, die ſie zu einem beſonnenen, vernünftigen Weſen macht. In ſeinen Ideen zur Geſchichte der Menſchheit ſagt dieſer Schriftſteller: Der aufrechte Gang des Menſchen iſt ihm einzig natürlich: ja er iſt die Organiſation zum ganzen Beruf ſeiner Gattung, und ſein unterſcheidender Charakter ***). Es verſteht ſich, daß hier nur von der Organiſation die Rede iſt, wie der ganze Zuſammenhang zeigt. Von dem aufrechten Gange des Menſchen, leitet er weiter ab, den Vorzug ſeiner vollkommnern Organiſation im Ganzen, und ſodann den Vorzug in ſeiner Gehirnbildung. Von Seiten ſeines Geiſtes ſcheint es, bezeichnet ihm Religion jenen Grundcharakter. „Religion ſagt er, iſt, ſchon als Verſtandesübung betrachtet, die höchſte Humanität

*) S. Reimarus über die Triebe der Thiere, vergl. Anhang zur Betrachtung über die Triebe der Thiere von den verſchiedenen Determinationen der Naturkräfte, und ihren verſchiedenen Stufen.

**) Ueber den Urſprung der Sprache.

***) Ideen zur Geſchichte der Menſchheit, S. 201.

nität, die erhabenste Blüthe der menschlichen Seele *). Sie knüpfte alle Hoffnungen unseres Geschlechts zum Glauben zusammen, und wand der Humanität eine unsterbliche Krone (S. 260). Es ist aber zweifelhaft, ob er hier in der nämlichen Bedeutung das Wort, Humanität, nimmt, daß es den Charakter der Menschheit bezeichnet.

Herr Tetens findet diese Vorstellungsarten unstatthaft. Das Reflexionsvermögen des Reimarus ist ihm darum unzulänglich, weil man nicht erweisen kann, daß den Thieren gar nichts vom Denken, vom Bewußtseyn, und von einem Vermögen, Dinge und Vorstellungen auf einander zu beziehen, zukomme, ob sie gleich kein so gereiftes Reflexionsvermögen, wie der Mensch besitzen. Und wenn weiter nichts hat wollen gesagt werden, als daß die Vernunftfähigkeit der Grundcharakter des Menschen sey, wie dies bereits schon alle vorhergehenden Philosophen behauptet haben, so frage es sich, wozu und in welcher Grundbeschaffenheit diese ihre Wurzel habe? Gegen die Herderische Hypothes erinnert er, daß die bloße Richtung der Kräfte, die aus dem Verhältniß des größern Umfangs zur innern Intension ihres Würkungskreises entspringt, den völligen Charakter der Menschheit nicht ausmache. An sich gäbe dieses Verhältniß dem Menschen nicht einmal Vorzüge vor den Thieren, wenn noch nicht überdies der ganzen Seelenkraft im Menschen eine größere innere Stärke beigelegt werde. Thiere und Menschenseelen würden ohngefähr in das Verhältniß mit einander kommen, welches zwischen kleinen gemeinen Geistern und zwischen den Genies statt fände. Es sey also absolut falsch. Außer dem Verhältniß der Ausdehnung zur Intension, müsse diese Verschiedenheit noch etwas Mehr in dem Innern hinter sich haben. Dieses Mehr findet

*] Ebend. 257.

findet er nun, oder glaubt es zu finden in der Selbstthätigkeit der menschlichen Seele, als in welcher der Grundcharakter derselben liege. Oder bestimmter, die Grundkraft der Seele, und mithin auch ihr Grundcharakter besteht in einer vorzüglichen Perfektibilität an Selbstmacht. Oder wie er sich weiter hin ausdrückt, in einer größern Anlage an Seelenvermögen. Als ein solches Wesen beweist sie sich in der Folge würklich. Vermöge derselben muß schon die erste Aeußerung einer menschlichen Seele, und ihr erstes Gefühl von der ersten Aeußerung und von dem ersten Gefühl einer Thierseele verschieden seyn. Jeder Eindruck wird dorten schon mehr verbreitet, tiefer eingezogen und mit mehr Perfectibilität ergriffen, als hier; das heißt, dort ist die Empfindung menschlich, mit dem Anfange des Denkens verbunden, obgleich dieses noch unbemerkbar ist. Und da die Seelenkraft nicht einerlei ist, mit der ganzen Lebens- und Empfindungskraft, so kann es mit jener Vorstellungsart gar wohl bestehen, daß einige Thiere sich in ihrer Art schneller perfectioniren, weil ihre körperlichen Nervenkräfte schneller wachsen, und sich ihr Trieb zur Entwickelung in diesem auf die Seele mit entwickelt, nicht aber weil das Prinzip in der Seele mächtiger treibt *).

Dieses wäre also nach Herrn Tetens der Grundcharakter der Menschheit. Ich zweifle aber, ob wir hierdurch viel weiter sind, als zuvor. Denn an der Perfectibilität, worinne Rousseau den Charakter der Menschheit setzte, hatte er vorzüglich das auszusetzen, daß Rousseau nicht die absolute Naturbeschaffenheit als den Grund derselben angegeben hätte; weil die Per-

*) Philos. Versuche über die menschliche Natur, 1r Th. S. 752.

Perfectibilität weiter nichts sey, als die Möglichkeit entwickelt zu werden. Dies will er nun dadurch verbessern, daß er sagt; der Grund von einer vorzüglichen Perfectibilität an Selbstmacht ist, eine größere Anlage von Seelenvermögen. Dieses verstund sich wohl bei Rousseau von selbst, daß, wann Perfectibilität, oder die Möglichkeit entwickelt zu werden, da ist, auch eine größere Anlage dazu, als in andern Thierarten, daseyn müsse. Denn was sind denn Anlagen anders, als Möglichkeiten zu würken? Und sodann, worinne bestehen denn nun seine größern Anlagen an Seelenfähigkeiten; und zwar als unterscheidender Charakter? Wenn man bei Kräften noch weiter fragt, was denselben zum Grunde liegt, und worinne dieses Etwas bestehe, so vertieft man sich in einen Abgrund, wohin uns Niemand folgen kann. Denn da gerathen wir auf intelligibele Gegenstände, für welche wir kein Anschauungsvermögen haben, und von welchen wir zwar sagen können, sie müßten da seyn, weil ihre Erscheinungen da sind, aber weiter auch nichts. Gleicher Gestalt hätte Reimarus auch sagen können, der Grundcharakter besteht in der Anlage zur Reflexion, oder nach Herder, in der Anlage zur Besonnenheit.

Es scheint also, daß Herr Tetens unter Seelengrundcharakter nicht blos die Eigenheit; oder eigenthümliche Unterschiede zwischen Menschen- und Thierseelen verstehe, sondern überdies das Radicale derselben noch angegeben wissen wolle, was dem Grundcharakter noch weiter zum Grunde liegt. Allein dieses wissen zu wollen, gehört unter die Dinge die wir nicht wissen können, weil, wie gesagt, es ein bloßer intelligibler Gegenstand ist.

So lange es uns nicht vergönnt ist, auf der Stufenleiter der Geschöpfe zu bestimmen, wo Animalität aufhört, und Rationalität anfängt, werden wir den Radicalcharakter des Menschen schwerlich bestimmen können.

Dadurch

Dadurch wird aber nicht geläugnet, daß wir nicht die Eigenheiten des Menschen vor den Thieren sollten angeben können. Dazu kommt, daß wenn jene vorzügliche Perfektibilität an Selbstmacht nicht genauer bestimmt wird, in Hinsicht ihres eigentlichen Zwecks, dieselbe immer noch unter empirischen Gesetzen oder Naturgesetzen liegen könne, wodurch allenfalls nur dem Grade nach ein Unterschied zwischen Thier- und Menschenseelen gedacht würde. Denn wir können den Thieren eine gewisse Tendenz zur Selbstmacht nicht absprechen, wodurch sie sich unter Aufsicht der Natur bis zu ihrer thierischen Reife entwickeln, und wenn übrigens alles gleich ist, auch denjenigen Grad der Vollkommenheit in ihrer Art erreichen können, für welchen sie auf der Stufenleiter der Geschöpfe bestimmt sind. Aber alles unter Aufsicht der Naturgesetze. Dem Menschen, als Vernunftwesen, muß überdies noch ein intelligibler Charakter zukommen. In der Pflanze, wie im Thier ist Möglichkeit der Perfectibilität. Das will sagen, in ihnen sind gewisse Tendenzen, nach deren Erreichung ihre Natur trachtet, unter Naturgesetzen. Und die Pflanze, oder dasjenige Thier, welches alle seine Tendenzen erreicht hat, ist in seiner Art das vollkommenste Thier, die vollkommenste Pflanze. Ich will diese eine nicht verständige Perfectibilität nennen, Kraft welcher sich alles, nach Naturgesetzen zu größern Vollkommenheiten aufläutert. Bei dem Menschen ist es verständige Perfectibilität. Das ist eine solche, 1) die nicht unter Naturgesetzen steht, und 2) wobei der Mensch seinen Zweck als Vernunftwesen vor Augen hat, und denselben durch andere, als Naturgesetze zu erreichen trachtet. Der Zweck des Menschen, als Vernunftwesen, ist Sittlichkeit. Seine Vernunft legt ihm selbst diesen Zweck vor, und indem sie ihn, oder er durch sich selbst, die Gesetze vorschreibt, diesem Zweck so nahe zu kommen, als möglich, richtet er selbst

selbst alle seine Tendenzen dahin und unterwirft sie diesem seinen höchsten Zwecke. Da nun Herr Kant dieses Autonomie der Vernunft nennet, wodurch der Mensch für sich selbst und durch sich selbst gesetzgebend ist; so trage ich kein Bedenken diese Autonomie seines Willens, den Charakter der Menschheit zu nennen. Wir haben keinen Grund, so etwas bei den Thieren nur von fern zu ahnden. Wohl aber hinlänglichen Grund, dieselbe als eine Eigenheit der menschlichen Seele anzusehn. Will man dieses verständige Perfectibilität nennen, so ist es gleich viel, ob ich sage: der Grundcharakter der Menschheit ist verständige Perfectibilität, oder Autonomie seines Willens. Aber man frage mich nicht weiter nach ihrer Wurzel, sonst muß ich mit einem non liquet antworten, weil ich weder thierischen noch menschlichen Seelenstoff, wenn ich mich so ausdrükken darf, kenne. Anlage muß dazu da seyn, das versteht sich; allein, das reicht nicht hin, den noch tiefer liegenden Wurzelcharakter deutlicher zu machen, als er von sich selbst ist.

Man macht einen Unterschied unter den empirischen und intelligiblen Charakter. In wiefern man denselben unter erscheinenden Würkungen in der Sinnenwelt abstrahirt, heißt er empirisch; betrachtet man aber die Sache als Ding an sich, so entsteht daraus der intelligible Character. Jener ist die Erscheinung, das sinnliche Zeichen von diesem. Dieser betrifft Gegenstände aus der Verstandswelt. Der empirische Charakter wird auch Sinnesart genannt, und besteht in der subjectiven Maxime, wornach ein freies Wesen würklich handelt. Es ist die bei ihm würklich herrschende Denkart und Handlungsweise. Diesen möchte ich in den erweiternden und eingeschränkten Charakter eintheilen. Jener handelt nach der Maxime der Mittheilsamkeit: Handle so, daß du ein vortreffliches Glied der Gesellschaft

schaft werdest, und es zu seyn fortfahrest. Er heißt mit Recht der erweiternde, weil er einen Theil seiner Kräfte anderen Menschen mittheilet, zum beßten Anderer handelt, und um sich her Freuden der Menschen zu verbreiten, und alles glücklich zu machen sucht. Dieser hingegen ist der eigennützige Charakter, welcher nach der entgegengesetzten Maxime handelt, und bei allem, was er thut, nur seinen persönlichen Vortheil und Privatnutzen vor Augen hat. Für Handlungen des Wohlwollens und der Menschenliebe, hat derselbe keinen Sinn. Er gleichet einer Spinne in dem Winkel eines großen Pallastes, welche glaubt, der ganze Pallast sey um ihretwillen erbaut. Der erstere kann tugendhaft seyn, wenn reiner Wille die Triebfeder seiner theilnehmenden Handlung ist. Der Andere ist allemal unsittlich, weil er den Menschen nur auf sein geliebtes Selbst einschränkt, und Andere als bloße Mittel zu seinen beliebigen Zwecken gebraucht. Es versteht sich aber, daß dieses im Durchschnitt zu verstehen sey, von derjenigen Seite des Charakters, die am stärksten vorsticht. Auch der Mann von Erweiterung ist nicht ganz frei von Eigennutz; allein er ist nicht das Haupttriebrad seiner Handlungen: so wie ganz ohne alle Theilnahme auch der eingeschränkteste Mensch nicht ist. A potiori fit denominatio. Der Mann von Erweiterung wird regiert durch Liebe zum Vergnügen; der Mann von Einschränkung, durch Furcht vor Schmerz, oder durch die Besorgniß einer unangenehmen Lage in seinem Zustande; weil ihm nichts so sehr, als die Erhaltung seiner selbst und seines Zustandes am Herzen liegt. Aengstlichkeit, Furcht und kleinliche Denkungsart ist sein Antheil. Er beschäfftiget sich am meisten mit der Aufhäufung der Dinge, die zum thierischen Leben gehören. Wegen ihrer zurückziehenden Gefühle, kann man sie auch die sich concentrirenden und ins Enge zusammenziehenden Menschen nennen.

Es giebt einen moraliſchen, pſychologiſchen und anthropologiſchen Charakter. Von dem erſtern iſt bisher die Rede geweſen. Man betrachtet da den Menſchen als Vernunftweſen. Allein, es iſt unleugbar, daß Neigung der Seele und Temperament des Körpers einen großen Einfluß nimmt auf Denkungsart und Handlungsweiſe, oder auf die ſubjective Maxime des Menſchen. Wer dieſen Einfluß beſtimmt, der beſtimmt ſeinen pſychologiſchen Charakter. (Ich weis vor der Hand kein ſchicklicheres Wort, dieſe an ſich verſchiedenen Arten auszudrükken.) Und hierher, glaube ich, gehört dasjenige, was Herr Platner auf ganz eigene Art hierüber ausgeführt hat. Er nimmt acht Temperamente an, und daraus entſtehen folgende Charaktere. 1) Character des äthe-riſchen Temperaments. Wenig Hang zum körperlichen Wohlleben; viel Mäßigkeit und Genügſamkeit; unabläßige Thätigkeit der Seele; Abneigung von geiſtloſen Geſchäften und Ergötzungen; lebhafte Bewegung der Geſchlechtsluſt; feines Gefühl für das Wahre, Gute und Schöne. 2) Charakter des melancholiſchen Temperaments. Wenig Hang zum körperlichen Wohlleben. Abneigung von lauten Beluſtigungen; beſtändige Thätigkeit des Geiſtes; Ruhe des Körpers; Hang zu ſelbſtgewählter Thätigkeit der Seele. Große Würkſamkeit der Geſchlechtsluſt; äſthetiſche Sinnlichkeit für das wahre Schöne in der Natur und Kunſt. Enthuſiasmus für Wahrheit und Vollkommenheit, verbunden mit Spottgeiſt, Unduldſamkeit und Stolz. 3) Sanguiniſcher Charakter, weichliche Lekkerhaftigkeit; luſtige Schwelgerei und Trunkenheit. Neigung zum Tanz und fröhlichen Leibesübungen. Fähigkeit zu Seelenbeſchäfftigung, aber ohne Zwang, Anſtrengung und Aushaltung; Leichtſinnigkeit bei ernſthaften Geſchäfften; eindringende Empfindſamkeit in der Geſchlechtsluſt, verſchiedentlich beſtimmt nach Alter, Geſchlecht und Sitten. Aeſthetiſche Sinnlichkeit im hohen Grade,

vornähmlich für das artigschöne in Kleidern, Geräthschaften, Verzierungen ꝛc. 4) Charakter des Böotischen Temperaments. Allesvermögende Gefräßigkeit; trunkene, lärmende Schwelgerei; Hang zu starken Leibesbewegungen und Aushaltung in schwerer Arbeit; Arbeitsamkeit aus Gehorsam; grobe Geschlechtslust ꝛc. 5) Charakter der feurigen Sinnlichkeit. Fähigkeit zu Schwelgerei und lärmenden Belustigung; Liebe zum Wein; Ernsthaftigkeit und Lustigkeit in gleich hohem Grade; in der Lust nicht selten böotische Ausgelassenheit; im Ernst, bisweilen melancholischer Tiefsinn. Anhaltsamkeit in schweren Arbeiten des Geistes; Gefahr und Widerstand verachtender Unternehmungsgeist; starke Bewegung der Geschlechtslust; ästhetische Sinnlichkeit nur für das Erhabene und Große, und daher Hang zu Ueppigkeit und Pracht. 6) Charakter der männlichen Sinnlichkeit. Theilnehmung an allen Annehmlichkeiten des körperlichen Wohllebens, geordnet durch Ueberlegung und Mäßigkeit; Abneigung von weichlichen Ergötzungen und Wohlgefallen an solchen, welche den Körper erhalten und den Geist erfreuen. Hang zu schweren und vielumfassenden Arbeiten des Geistes und stolze Verachtung leichterer und minder wichtig scheinender Kenntnisse; ernsthafte freiwillige Abwartung der Berufsgeschäffte; starke Bewegungen der Geschlechtslust mit Klugheit. Mehr Liebe zur Wahrheit und Tugend, als Gefühl für das Erhabene und Schönk. 7) Phlegmatischer Charakter. Körperliches Wohlleben, in wiefern es die zum Leben nothwendige Thätigkeit der Seele und des Körpers erleichtert, und die Thätigkeit der Begierde beendiget. Gänzliche Abneigung von aller lebhaften und mit einiger Beschwerde verbundenen Thätigkeit des Geistes und des Körpers, es sey Arbeit oder Lust, mechanischer Fleiß in leichten einförmigen Berufsarbeiten. Geschlechtslust selten, aber oft erweckt nach dem Maaße der Gesundheit;

ästhe-

ästhetische Sinnlichkeit in keiner Betrachtung und gänzlicher Mangel aller moralischen, patriotischen und freundschaftlichen Empfindsamkeit. 8) Hektischer Charakter. Keine herrschende Neigung zum körperlichen Wohlleben, außer einer durch unnatürliche Nervenreize periodisch vermehrten Eßlust und Leckerhaftigkeit; keine herrschende Neigung zur Ergötzlichkeit, dennoch aber bisweilen eine abgeschmackte, ausgelassene Lustigkeit, bald nachher befolgt von Verdruß und Murrsinn. Unfähigkeit zu aller Anstrengung des Geistes und des Körpers; mürrische, eigensinnige, kleinbedenkliche Ordnung und Genauigkeit; periodische Bewegungen der Geschlechtslust; kein Gefühl weder für das Schöne noch Gute, außer, wo die Sorgfalt dafür ein Stoff des Eigensinnes ist *).

In anthropologischer Hinsicht ist Charakter das Innere des Menschen, worauf aus dem Aeußern seiner ganzen Ansicht der Schluß gemacht wird. Dieser ist entweder ein Charakter der Person, oder des Geschlechts, oder des Volks, oder der Race, oder der Gattung. Wer die subjective Maxime einer Person bestimmt, der bestimmt ihren persönlichen Charakter. Z. B. Cajus ist hochmüthig, Sempronius ist geizig u. s. w. Dadurch wird der Einfluß bestimmt, den die Dinge auf sie, aber auch den sie auf die Dinge nehmen. Hier giebt es aber auch Personen von wunderlichen Charakter, das sind solche, die viel Widersprechendes in ihrem Charakter haben. Und Andere, deren Charakter der ist, daß sie keinen haben. Das sind die Menschen ohne Grundsätze. Weil zum Charakter immer doch ein gewisses Maaß von Verstande gehört. Der Character des männlichen Geschlechts; Herrschsucht, Muth, Beherztheit, Härte und Unbiegsamkeit. Der Charakter des weiblichen Geschlechts;

*) Platners Anthropologie, II. Th. S. 269.

Furchtsamkeit, Schaamhaftigkeit, List und Verschlagenheit, Eroberungs- und Eifersucht und Duldsamkeit. Alles aber verhältnißmäßig. Charakter der Gattung oder Menschen Race; (welcher von dem Charakter der Menschheit dadurch unterschieden ist, daß der letztere intelligibel, dieser aber empirisch ist.) Hang zur Unterdrükkung, verbunden mit Furcht, nicht unterdrückt zu werden. Daher ewiger Krieg, wo nicht der intelligibele Charakter zu Hülfe kömmt. Volks- oder Nationalcharakter ist die herrschende Denkungsart oder Handlungsmaxime eines Volks, wodurch sich dasselbe von andern Völkern unterscheidet. So kündigen die Redensarten: Der Deutsche ist tapfer, der Römer hochmüthig, der Gallier weibisch, den Nationalcharakter dieser Völker im Durchschnitt an. Obgleich zur völligen Ausmahlung dieser Charaktere noch weit mehr Licht und Schatten erfodert wird. Denn jede Nation hat ihre guten und schlimmen Eigenheiten, die sich, und wenn auch nur in einem schwachen Schimmer durch Jahrhunderte bei ihr erhalten. So erinnere ich mich vom Voltaire gelesen zu haben, daß, als einst ein Fremder ihn besuchte, er ihn soll gefragt haben, was er für ein Landsmann sey, und als dieser geantwortet, er wäre ein Deutscher, habe er seinen Bedienten zugerufen: Bringt was zu trinken, — es ist ein Deutscher da. Der Unterschied der Charaktere macht, daß ein Volk der Gegenstand der Bewunderung oder der Verachtung, oder des Spottes des andern wird *).

Be-

*) Man vergl. Vitruv, B. VI. K. 1. Home Verf. über die Gesch. der Menschheit, Th. 1. V. 1. S. 32. Kant Anthropologie, in pragmat. Hinsicht, S. 271 — 350. Aristoteles Physiognomik. Meine Abhandlung über die Physionogmik des Aristoteles in den Actis Academ. Mogunt. Scient. util. Iselin Geschichte der Menschheit, 1r Th.

Betrachtet man den Charakter als Würkung, so kann man nach den Ursachen fragen, welche auf denselben Einfluß haben. Diese sind theils physische, theils moralische. Zu den erstern gehört Clima und Organisation, zu den andern, Erziehung, Regierungsform, Religion und Interesse. Es ist aber die Frage, ob physische, oder moralische Ursachen den Charakter bestimmen, von Philosophen nicht auf gleiche Art beantwortet worden. Montesquieu (sur l'Esprit des Loix) und Dû Bos (sur la peinture) ingleichen Winkelmann (über die Kunst) erklären sich für das Clima. Helvetius (sur l'Esprit) ist ihr Gegner und erklärt sich für das Interesse. Flögel in seiner Geschichte des menschlichen Verstandes, hält die Mittelstraße. Man muß bei Beantwortung der Frage: ob das Interesse, oder die Regierungsform, oder das Clima den Nationalcharakter bestimmen, auf den Unterschied zwischen Nationaltemperament und Nationalcharakter sehen, so kann jedes das seine beitragen; nur muß man die Folgen nicht unbedingt annehmen.

Der Nationalcharakter erhält sich desto länger, je unvermischter eine Nation mit andern Nationen bleibt, und je weniger Umgang sie mit fremden hat. Man findet, nach den Reisebeschreibungen, bei den heutigen Arabern noch Spuren ihres alten Charakters. Cäsar rühmt die alte Tapferkeit der Belgier, aus der Ursache, weil die Kaufleute nicht solche Waaren zu ihnen brächten, welche die Gemüther weibisch machten. (Horum omnium fortissimi sunt Belgae: propterea quod minime apud eos mercatores saepe commeant atque, important, quae ad effeminandos animos pertinent. De bell. gall. L. 1. Cap. 1. Daß aber Nationalcharaktere ausarten können durch die Länge der Zeit, und durch Umgang mit andern Völkern, davon geben uns die alten Perser einen Beweis. Nach dem Plato *), ver-

*) Plato IV. Th. 1. S. 124.

versichert uns Xenophon, daß der Charakter der Perser, Enthaltsamkeit, Sparsamkeit, Nüchternheit und Tapferkeit gewesen. Sie trugen die größte Sorge für die Erziehung ihrer Kinder, denen ihre Magier mit großer Sorgfalt mehr durch Beispiele, als durch Lehren die Ausübung dieser männlichen Tugenden beibringen mußten. Wenn aber Cicero *) im Gegentheil versichert, daß Xerxes in der nachfolgenden Zeit sich nicht geschämt habe, demjenigen durch eine eigene Verordnung eine große Belohnung auszusetzen, der eine neue Art von Vergnügungen ausfindig machen könnte, und daß die Einkünfte ganzer Provinzen für Zierrath und Schmuck der Weiber der Persischen Könige darauf gegangen wären; so ist dieses ein Beweis, daß Nationalcharaktere ausarten können. Und wie würde sich Scipio nicht wundern, wenn er sehen sollte, wie sich jetzt ein flüchtiger Abbé auf einem Fuße auf seinem Grabe herumdreht? Schwerlich würde er hier den alten römischen Charakter unverwischt wieder finden.

Chimäre.

Logik.

Dieses Wort bedeutet erstlich einen Berg in Lycien, dessen Gipfel brannte:

Flammisq. armata Chimaera

Virgil. Aeneid. VI.

Daselbst hielten sich Löwen auf. In der Mitte waren Viehweiden und am Fuße Schlangen. Sodann bedeutete dasselbe ein erdichtetes Wunderthier, welches vorn einen Löwen, in der Mitte eine Ziege und von hinten einen Drachen vorstellte.

Antea leo, retroq. draco mediumq. capella.

Daher

*) Cicero in Verrem. III. 33.

Daher ist es gekommen, daß man es auf Vorstellungen und Gedanken übergetragen hat, und da werden solche Meinungen, die keinen Grund haben, und mit keinem Grunde, den man gewiß weis, zusammenhängen, Chimären genennet.

Chiromantie.

Ist die vorgebliche Kunst aus den Linien in den Händen eines Menschen seine Schicksale und seinen ganzen Lebenslauf zu prophezeihen. Sie gehört von Seiten derer, die sich einer solchen Wissenschaft rühmen, unter die Betrügereien, und von Seiten derer, die sich betrügen lassen, unter den Aberglauben der Chimären.

Cholericus.

S. Temperament.

Chronologie.

Mathemat.

Die Wissenschaft von Erfindung der Größen, deren Theile nach und nach auf einander folgen, wird im allgemeinem Verstande Chronologie genannt. Da nun die Größe der Zeit eine solche Größe ist, deren Theile nach und nach auf einander folgen, so haben die Lehrer der Mathematik sie auch erklärt, durch die Wissenschaft die Größe der Zeit zu erfinden. Man könnte sie auch den theoretischen Theil in der Chronologie nennen. In der praktischen Mathematik versteht man unter Chronologie eine Wissenschaft, gewisse Theile der Zeit von einander zu unterscheiden, und zu bestimmen, wie viel dergleichen Theile von einem gewissen Punkte an gerechnet, verflos-

sen

sen sind. Diejenigen Begebenheiten, von welchen man anfängt, die Theile der Zeit zu zählen, werden chronologische Zeichen (Characteres chronologici) genannt, und sind theils astronomische, theils künstliche, theils historische.

Circul.

Mathem.

Ein Circul entsteht, wenn sich eine gerade Linie um einen feste Punkt bewegt. In der Geometrie werden die Circul in concentrische und in eccentrische eingetheilt. Jene sind solche, welche einerlei Mittelpunct haben, diese, welche nicht einerlei Mittelpunkt haben. In der Astronomie heißt der Circul, welcher in der halben großen Axe von der Ellipse durch das Perihelium und Aphelium beschrieben wird. Wenn man die Himmelskugel mit einem Circul, welcher durch einen bestimmten Stern und beide Welt-Pole, geht, sich denkt so heißt derselbe der Abweichungscircul. Wenn man die bewegliche Fläche der Weltkugel mit einem Circul, welcher durch die Pole der Ecliptik und den Mittelpunkt des Sterns gehet, dessen Lage man bestimmen will, so wird dieser Circul der Breitencircul (Circulus latitudinis) genannt. Wenn man auf der unbeweglichen Fläche der Weltkugel, durch die Weltpole, durch das Zenith und Nadir, einen Circul beschreibt, so heißt dieses der Mittagscircul (Meridianus.) Derjenige Circul, welcher durch zwei Punkte in der Weltkugel geht und mit der Weltkugel einerlei Mittelpunkt hat, heißt der Weitencircul.

Circul im definiren.

Logic.

Ein Circul im definiren heißt, wenn man einen Begriff durch solche Begriffe deutlich machen will, welche schon

schon die Erkenntniß desselben voraussetzen. Oder kurz, wenn das Definitum wieder als Merkmal in der Definition vorkommt. Es kann dieses geschehn unmittelbar oder durch ausdrückliche Worte, z. B. wenn man sagen wollte, die Existenz ist ein Bestreben sein Daseyn zu erkennen zu geben, wo Existenz und Daseyn einerlei ist; oder mittelbar, wenn der zu erklärende Begriff unvermerkt sich in ein Merkmal der Definition einschleicht, und bei der Zergliederung der Merkmale wieder angetroffen wird. Z. B. wenn man sagen wollte, ein existirendes Ding ist dasjenige, was würken und leiden kann. Hier steckt in dem Merkmal, würken, das Definitum wieder drinne; denn würken heißt, den Grund der Existenz einer Sache, oder eines Dinges in sich fassen. Man verfällt insonderheit dadurch oft in einen Circul im Definiren, wenn man unter dem Vorwande der Einbildungskraft nicht zu folgen, das Absolute in den Begriffen verschweigen, und davon alles durch relativische Begriffe auf Schrauben setzen will. Z. B. es scheinet eine Definition zu seyn, wenn man sagt, der Raum, sey die Art und Weise, wie mehrere Dinge neben einander zugleich sind. Wenn man nun aber fragen wollte, ob ein Vers oder eine Musik im Raum sey, weil doch darinne mehrere Dinge auf gewisse Art neben einander sind; so bliebe keine Entschuldigung übrig, als daß man sagen müßte, man rede von einem räumlichen Nebeneinandersein. Hiermit würde offenbar, daß der Begriff des Raums durch einen Circul definirt sey. Denn man trifft wieder auf den Punkt, von dem man ausgegangen war und gehet gleichsam in einem Kreise herum, woher ganz eigentlich der Begriff Circul genommen ist. Durch die Zergliederung der Merkmale in der Definition muß es sich zuletzt zeigen, ob dieser Fehler ist begangen worden, welches zugleich als ein Probierstein davon anzusehn ist.

Circul im Beweisen.

Logic.

Ein Scheinbeweis, da dasjenige, was erwiesen werden soll, ganz oder zum Theil, selbst zum Beweisgrunde angenommen wird. Z. B. Wenn man folgender Maaßen schließen wollte:

Wer der Weiseste ist, der macht allemal das Beste.
Gott ist der Weiseste;
Also macht er allemal das Beste.

Wollte man nun den Untersatz folgender Gestalt beweisen:

Wer allemal das Beste macht, der ist der Weiseste;
Gott macht allemal das Beste;
Folglich ist Gott der Weiseste;

so wäre dies ein Circul oder petitio principii im engern Verstande. Man kann dergleichen Fehler begehen, wenn man da hypothetische Beweise macht, wo doch absolute erfordert werden; oder wenn man Definitionen willkührlich oder aus unzulänglich gesammelten Datis macht, und sich dieselben schon so bequem einrichtet, daß dasjenige, was man erweisen will, schon darinne hingelegt ist, und daraus folgen muß. Oder wenn man gewisse Grundsätze unerwiesen zum Voraus annimmt, darinne das, was allererst erwiesen werden sollte, schon mit gedacht wird. Man könnte diesen Fehler mit dem besondern Namen, Sophisterey eines selbst gemachten oder erschlichenen Beweisgrundes (Fallacia sumtionis precariae) nennen. Man sieht hieraus auch die Quellen der Circul im Beweisen. Sie entstehen daher, weil entweder die Conclusion in dem Beweisgrunde als ein Theil enthalten, oder nur ein anderer Ausdruck ist, und doch

ein

ein absoluter Beweis gefordert wird; oder weil die Conclusion von der Art ist, daß sie, sobald sie gesetzt wird, ihren Beweisgrund wiederum umwirft, und die möglichen Wege aufhebt, durch welche er sonst bewiesen werden konnte. Z. B. Bei der prästabilirten Harmonie nimmt man die Existenz der Körper als eine Erfahrung an. So bald aber die prästabilirte Harmonie gesetzt wird, so fällt der Grund hinweg, warum man sie also annehmen konnte.

Man darf aber mit den Petitionibus principii nicht diejenige Art zu beweisen verwirren, da in der Betrachtung eines Objects selbst die Data liegen, woraus man etwas von demselben erweiset. Dieses ist vielmehr eine Art zu beweisen, welche bei manchen Materien nothwendig, oder doch am kürzesten und nützlichsten ist. Z B. so kann man, daß die Vernunft Wahrheit lehre, aus der Vernunft selbst erweisen, d. i. aus der Betrachtung der Umstände, darinne wir uns gesetzt befinden, und deren wir uns vermittelbst der Kraft der Vernunft bewußt sind.

Civiljustiz-Hoheit.

Nat. Recht.

Wenn sich die Justizhoheit mit der Erhaltung einzelner, meistens streitiger Rechte beschäftiget, so heißt sie Civiljustiz, Civiljustizhoheit.

Clima.

Anthropologie.

Man versteht unter Clima oder Himmelsstrich nicht allein den Unterschied der Breite, der Entfernung eines Landes vom Aequator, sondern auch die Natur des Erdreichs, des Wassers, der Winde, die Schwere und

Leich-

Leichtigkeit, Wärme und Kälte der Luft, und die Nahrungsmittel, welche die Natur in einem gewissen Erdstriche hervorbringt, und deren sich die Menschen bedienen. In der natürlichen Geschichte des Menschen ist es eine, schon sehr oft aufgeworfene und eben so oft beantwortete Frage: welchen Einfluß das Clima auf den Menschen habe? Durch die Analogie geleitet, hat man von den Veränderungen welche das Clima in dem Pflanzen und Thierreiche hervorbringt, auf den Menschen geschlossen und sehr viele und große Verschiedenheiten und Veränderungen, sowohl seines Körpers als seines Geistes der Verschiedenheit des Clima unter welchem sie wohnen, beigemessen. Einige Pflanzen verändern, verbessern, oder verschlimmern sich, nachdem sie in ein fremdes Clima verpflanzt werden, andere kommen gar nicht fort, und wenn man ihnen auch durch die Kunst zu Hülfe kommt, gedeihen sie doch nicht in demjenigen Grade, wie in ihrer Heimath. In dem Thierreiche verhält es sich auf gleiche Weise. Kein Thier und Gewächs schickt sich für jedes Clima. Hingegen giebts auch kein Thier und Gewächs, welches sich nicht für ein gewisses Clima schickt, wo es zur Vollkommenheit wächst. Waizen ist kein einheimisches Gewächs in Britannien, und es wird fremder Saame erfordert, dieses Gewächs in seiner Stärke zu erhalten. Ein Cameel schickt sich besonders für den heißen Sand von Arabien; und Lappland ist nur für Rennthiere bewohnbar, ein Thier, welches sich dergestalt für die durchdringende Kälte schickt, daß es nicht einmal in einem gemäßigten Clima leben kann. Arabische und africanische Pferde arten in Britannien aus. Spanische Pferde arten in Mexico aus, aber in Chili werden sie besser; indem sie daselbst mehr Stärke und Geschwindigkeit haben, als die Andalusischen Pferde, deren Abkömmlinge sie doch sind. Da nun der Mensch von Seiten seines Körpers, thierische Natur an sich trägt, so

kann

kann das Clima eben so, wie auf alle andere Thiere seinen Einfluß beweisen. Falkoner *) sagt daher: die Würkungen des Himmelstrichs erstrecken sich ins gesammt auf ganze Völkerschaften, nie blos auf einzelne Glieder derselben, und wenn der größte Theil einer Nation, sowohl als einzelne Personen, welche unter einem gewissen Himmel leben, diese oder jene Eigenschaften besitzen; so kann man mit Sicherheit auf den Einfluß des Himmelstrichs rechnen, wenn sich gleich hie und da einige Ausnahmen von der Regel finden sollten. So muß man auch in Erwägung ziehen, daß oft der Einfluß einer Ursache, denjenigen einer andern verbessert. Ein heißer Himmelsstrich z. B. macht den Menschen eigentlich furchtsam und träge; allein unfruchtbarer Boden, starke Bevölkerung, thierische Nahrung und wilde Lebensart, können, jede für sich, in so fern dadurch die Nothwendigkeit, sich die Lebensbedürfnisse selbst zu erwerben, dringender wird, jene vom Himmelsstrich abhangenden Neigung verbessern, und den Sitten des Menschen eine andere Richtung geben. Oft ist die Würkung des Himmelsstrichs nicht gänzlich unterdrückt, sondern nur eingeschränkt; sie dauert würklich noch fort, nur sind ihre Würkungen unkenntlich. Man nehme die Hindernisse weg, welche sich ihr entgegenstellen, und sogleich wird sie sich zeigen. Die vereinigten Würkungen verdrängen und ändern sich wechselseitig ab in vielen Umständen, jede inzwischen hat ihr Daseyn und ihre Thätigkeit für sich, so viel sie auch zusammengenommen zu der gemeinschaftlichen Würkung beitragen mögen. Sie können gleich mechanischen Kräften, auf verschiedene Art vereiniget, oft eine Erscheinung hervorbringen, welche von derjenigen, die jede für sich allein hervorgebracht haben würde, ganz verschieden

*) Vorrede zur Schrift vom Einfluß des Himmelsstrichs.

schieden ist. Demungeachtet bleibet die, einer jeglichen eigene Würkungsart, so sehr auch dieselbe geschwächt und für unsere Untersuchung unmerklich seyn mag.

Der Mensch kann nun zwar unter jedem Himmel leben, aber nur unter dem einen nicht so gut als unter dem andern. Er bequemt sich entweder nach seiner Lage, oder lernt dieselbe überwinden. Dies beweißt aber nichts gegen den Einfluß des Clima, weil andere Umstände auf ihn würken können.

Diesem zu Folge hat man nun einige allgemeine Grundsätze angenommen, aus welchen man sich die Veränderungen bei dem Menschen als Würkungen des Clima bestimmter erklärt hat.

1) Die Wärme erschlafft die festen Theile des Körpers, und bringt die flüssigen in Bewegung. Sie entwickelt, treibt und bringt alles zu einer frühern Reife; aber führt auch eine frühere Abnahme herbei.

2) Die Kälte zieht die Körper zusammen, und vergrößert dadurch ihre Stärke. Wird aber dieselbe sehr beträchtlich, so wird der Widerstand der flüssigen Theile so groß, daß ihn auch die verstärkten Kräfte der festen Theile nicht überwinden. Die Fibern können sich nicht völlig ausdehnen. Daher Menschen, Thiere, Bäume, Pflanzen, alles — Zwerg. Die Peschehräh's, die in solchen kalten Gegenden beständig leben, sind kleine und elend gebildete Menschen. Hiervon sind die Patagonen keine Ausnahme, weil sie sich in den kalten Südländern, wo man sie bisweilen antrift, nicht beständig aufhalten, sondern als eine herumziehende Völkerschaft bald hie, bald dahin begeben, mehrentheils aber in bessern Gegenden leben.

3) Die Feuchtigkeit der Luft entkräftet den Menschen plötzlich, und verursacht in seinen flüssigen Theilen eine

eine Langsamkeit, welche zu Stockungen führet. Die festen Theile erschlaffen, die flüssigen verweilen in ihren Canälen, der Geblütslauf und die Absonderung der Säfte geschehen mit Mühe; die Ausdünstung unterbleibt nicht nur, sondern das Einsaugen der Haut ist unter diesen Umständen am größten. Müdigkeit und Schwerigkeit reißt den Menschen nieder. In Jamaika trinken die Schweine und das Lastvieh nicht, dem ohngeachtet schwitzen sie immer; denn die Luft ist in dieser Insel so feucht, daß würklich durch die Haut dieser Thiere so viel Wasser eingesogen wird, als zu ihrem Getränke nöthig ist.

4) Eine trockene und nicht allzukalte Luft ist sehr gesund, weil sie sehr elastisch ist, sie erwecket Munterkeit und Heiterkeit des Leibes und der Seele. Eine trockene und heiße Luft hingegen macht zuletzt den Menschen hager, dürr und gleichsam ausgebrannt. Daher unterscheiden sich die Menschen in den gemäßigten Zonen durch mancherlei Vorzüge in Absicht der Gestalt und Bildung des Leibes, der Kräfte und Leibesstärke, des Muhts und der Tapferkeit ꝛc. von andern Völkern und Weltgegenden sehr. Wenn der Trieb zum Wachsthum an Menschen, Thieren und Gewächsen hier nicht so schnell von statten geht, als in den heißen Gegenden, so hält er desto länger mit Dauer und Kraft an.

Aus diesen allgemeinen Sätzen läßt sich der Unterschied der Menschen in Ansehung ihres Körpers, der Größe oder Kleinheit, der Gestalt, der Farbe, der Lebensdauer u. s. w. erklären. Man muß hiermit aber auch verbinden die herrschenden Nahrungsmittel, die das Clima gewöhnlicher Weise und am häufigsten hervorbringt, wodurch viele Abänderungen entstehen können. Z. B. in den heißen Gegenden müßte, der Regel nach, der

Geschlechtstrieb schwächer seyn, als in den weniger heißen Erdstrich. Allein man hält dafür, daß der Genuß der vielen Gewürze, die daselbst im Ueberfluß wachsen, diesen Mangel ersetze.

Das Temperament hat seinen Sitz im Körper; Neigung, in der Seele. Beweißt das Clima seinen Einfluß auf den Körper, so werden auch seine Einflüsse auf das Temperament des Menschen unverkennbar seyn. Denn es würkt dasselbe auf die ganze Organisation, welche überhaupt besteht in der Einrichtung der innern und äußern Werkzeuge des Menschen, die zum Empfinden und Denken nothwendig sind. Die flüssigen und festen Theile nebst ihrer Mischung, verbunden mit einem gewissen Grade der Reitzbarkeit der Nerven und Fibern. Alles dieses leidet nach Verschiedenheit des Clima und der Nahrungsmittel mancherlei Veränderungen. Dadurch ist zugleich der Einfluß des Clima auf den menschlichen Geist, auf seine Art zu denken und zu handeln, wo nicht unmittelbar, doch mittelbarer Weise ersichtlich; indem der Körper und seine ganze Organisation der Seele entweder Vorschub zum Empfinden und Denken geben, oder Hindernisse in den Weg legen kann. Ein kälteres Blut, dickere Säfte, ein Temperament, welchem die Feuchtigkeit der Luft und des Bodens mehr Pflegma giebt, können ohne Zweifel die Reitzbarkeit der Nerven stumpf machen. Die physischen Ursachen halten den Lappen und den Bewohner der gefrornen Länder um Hudsons-Bay in einer Art von viehischer Dummheit. Die nördlichen Völker, sagt Vitruv, welche eine kalte und dicke Luft athmen, sind träge und dumm. (S. Abstammung. S. 53). Die südlichen Nationen sind wegen der dünnen Luft und belebenden Hitze schnell im Denken und scharfsinnig in ihren Urtheilen. Der Neger ist träge, furchtsam und arglistig. Ob sie gleich des Morgens wenig thun, so ruhen sie doch den

ganzen

ganzen Nachmittag aus. Die Fleißigsten von ihnen rühren nichts vor Sonnenaufgang an. Die Weiber arbeiten nur drei Tage; der Vierte ist ein allgemeiner Ruhetag. Die Männer, die die meiste Zeit müßig gehen, entschließen sich an diesem Tage noch weniger zur Arbeit *). Die Egyptier werden faul und zaghaft beschrieben. Die Araber, ob sie gleich ein milderes Clima, wegen der Nachbarschaft des Meeres, und wegen der Gebirge bewohnen, lieben doch die Ruhe ungleich mehr als die Europäer. Sie sind keine Liebhaber vom Spazierengehen, und sitzen auf der Stelle, die sie einmal eingenommen haben, ganze Stunden, ohne mit ihrem Nachbar ein Wort zu reden. Persien gehört eigentlich nicht zu dem sogenannten heißen Erdstrich, und hat in seinen verschiedenen Provinzen ein sehr verschiedenes Clima. Unterdessen sind sie nach Chardins Zeugniß, auch keine Liebhaber von Spatziergehn. Sie begreifen nicht, wie man dies zum bloßen Vergnügen, oder zur Gesundheit thun könne. Sie befinden sich nicht besser, als wenn sie stille sitzen und getragen werden. Sie sorgen wenig für die Zukunft, leben leichtsinnig, immer nur für den Augenblick, und sind die größten Verschwender. Ihre Neigung zu dem andern Geschlecht ist äußerst heftig, und auch so ihre Eifersucht. Den Anblick der Leichname suchen sie zu verhindern. Ihre Nahrung ist einfach und mäßig. Daher scheinen ihnen die nördlichen Europäer fleischfressende und unersättliche Wölfe. Schon die Türken halten drei Mahlzeiten des Tages. Die Perser aber nur zwei. Daß sie so wenig neues in den Künsten erfinden, und überhaupt es zu keiner sonderlichen Vollkommenheit darinne bringen; daß sie lieber von Fremden kaufen, was sie zu verfertigen erst mühsam erlernen müßten; daß sie den Werth der Kunstwerke mehr nach der Seltenheit der Materie, oder

*) Histoire de Loango. Bosmann Voyage de Guiénne.

oder dem Glanze, als der Geschicklichkeit, die zur Arbeit erfodert wird, schätzen; alles dieses leitet Chardin von der Ungeneigtheit und Unfähigkeit zum anhaltenden Nachdenken bei den Persern her. Welches aber Feder zu allernächst aus den Einflüssen des Despotismus zu erklären glaubt *).

Von den Otaheiten und den Einwohnern der gesellschaftlichen Inseln macht Forster folgende Beschreibung: Diese Völker sind größtentheils von einer lebhaften muntern Gemüthsart, große Liebhaber von Scherz und Lachen, offen, gefällig und liebreich. Ihr natürlicher Leichtsinn — der gemeine Fehler aller Völker in dem heißen Clima, hindert sie, ihre Aufmerksamkeit einer Sache lange zu schenken. Die Wärme macht sie träge und unüberwindlich abgeneigt, gegen anhaltend mühsame Arbeiten. Die Mächtigen und Reichen sind nicht nur größtentheils unmäßig in Essen und mästen ihren Körper; sondern sie werden so träge und bequem dabei, daß es ihnen zu beschwerlich vorkommt, selbst ihre Speise zu sich zu nehmen, und sie sich dieselbe in den Mund geben lassen. Der große Ueberfluß guter und nahrhafter Speisen, das milde Clima, nebst der Schönheit und dem zwanglosen Betragen des weiblichen Geschlechts, reizen sie mächtig. Sehr früh fangen sie an der Wollust sich zu überlassen. Ihre Gesänge, ihre Tänze ihre dramatischen Vorstellungen verrathen ihren Hang zur Wollust. Sie bezeigen sich tapfer im Kriege **).

Die Spanier in Catalonien, Biscaja, Asturien und Gallizien haben sich immer von den Spaniern in Valencia, An-

*) Niebuhrs Reisen. Von Arabien. S. 107. Chardin Recherches Philosophiques sur les Egypt. p. 304. 308. Feder über d. W. Th. II. B. III.

**) Observations made during Voyage round de W. p. 231. 233.

Andaluſien und den übrigen mittägigen Provinzen an Munterkeit, kriegriſchem Geiſte und muthiger Vertheidigung der Freiheit unterſchieden; wie man es nach der Beſchaffenheit ihres kältern Clima, oder ihres weniger fruchtbaren gebirgigten Landes erwarten kann. Die Biſtayer werden für die beſten Seeleute in Spanien gehalten. Sie haben viele Freiheit, über welche ſie auch wachen *). Die Gallicier zeichnen ſich durch ihre Arbeitſamkeit, und Bereitwilligkeit zu den geringſten Dienſten aus; da der ſüdliche Spanier lieber Hunger leidet oder bettelt, als daß er durch beſchwerliche und verächtlich gehaltene Dienſte ſein Brod ſuchte **). Der Piemonteſer hat nicht die Munterkeit und lebhafte dichteriſche Einbildungskraft, wie der Toscaner und Römer in Italien; iſt aber ein beſſerer Soldat und fleißigerer Arbeitsmann ***). Das Landvolk in Nizza war bei allem Druck von Dürftigkeit doch zum Verwundern ſchön und munter, und Sulzer glaubt, daß dieſes nur vom Clima herkäme, welches ſehr mild und erquickend iſt ****).

Dieſe Grundſätze, ſagt Feder, werden insbeſondere noch dadurch beſtätiget, daß die Völker des Nordens jederzeit die merklichſten Veränderungen in ihren ſittlichen Eigenſchaften erlitten haben, wenn ſie in die ſüdlichen Climate verſetzt worden ſind. Dies zeigt ſich in der Geſchichte aller der Völker, die von Norden her in das Römiſche Reich einfielen, daſſelbe zu Grunde richteten, und unter ſich theilten. Obgleich die Verän-

*) Travels througt. Spain. by H. Schwinburne. Lond. p. 61. seq.

**) Ebend. p. 369.

***) Baretti Account of the mannere and Customs of Italy Vol. I. Ch. XXIII.

****) Beobachtungen auf einer Reiſe, S. 141. 146. 161.

derungen, die sie in Ansehung ihrer Glücksumstände, Religion und Staatsverfassung erhielten, zu ihrer Sittenänderung vieles beitrug. Je milder die Sitten waren, die sie angetroffen, je gelinder das Clima war, unter das sie verpflanzt wurden, je länger sie sich auf römischem Boden aufgehalten, desto mehr sind sie ausgeartet. Das letzte Volk, das aus Deutschland ausgerückt, ist auch allemal das tapferste gewesen. — Durch das gelinde Clima und den fruchtbaren Boden wurden ihre Sitten dergestalt umgeändert, daß sie ihre meiste Zeit mit Schauspielen und Lustbarkeiten zubrachten, allen Arten von Ueppigkeit sich ergaben, und da sie vorher durch ihre Keuschheit sich ausgezeichnet hatten, jetzt das Urtheil sich zuzogen, daß sie weder Keuschheit noch eine andere männliche Tugend achteten *).

So unverkennbar der Einfluß des Clima auf den Menschen ist, so haben wir doch oben schon bemerkt, daß es das Clima nicht allein ausmacht. (S. Charakter und Abstammung). Man muß die übrigen Coexistenzen, Umgang eines Volks, Gesetze, Regierungsform, Sprache u. s. w. mit in Anschlag bringen, um sich manches, was eine Ausnahme zu machen scheint, zu erklären. Der stärkste Gegner ist hier Hume in Essay of National Characteres, in den Essays and Treatises. Lond. 1758. 4. Ess. XXIV. S. die Widerlegung desselben in Herrn Feders Versuch über den menschlichen Willen, Th. II. B. III. Absch. II. K. IV. §. 158. Vergl. Herders Ideen zur Geschichte der Menschheit. Th. II. Steeb über den Menschen.

Cogito

*) Ruardus Andala exercitat. academ. p. 2. Anton. Le Grand Instut. phil. C. III. p. 4.

Cogito ergo sum.

Methaphys.

Diesen Satz: Ich denke, also bin ich, setzte Des Cartes an die Spitze seiner Philosophie und behauptete, jeder der in der Ordnung philosophire, müsse sogleich auf denselben geleitet werden. Auf solche Weise, glaubte er, müsse jeder seine eigene Existenz sich vordemonstriren können. Allein, man kann den Satz nicht umkehren; Ich bin, also denke ich. Es ist mithin das Denken nur eine besondere Bestimmung des Seyns und das Seyn muß eher gedacht werden, als das Denken. In der Ohnmacht weis ich weder ob ich bin? noch daß ich bin, und meine Existenz ist mir vollkommen gleichgültig; demohnerachtet bin ich; nur für mich bin ich nicht, d. i. es ist für mich eben so gut, als wenn ich gar nicht wäre. Ich war im Mutterleibe, aber auch hier war mir meine Existenz ganz gleichgültig; weil ich nicht weis, ob ich war, und daß ich war, und wer ich war. Aus dem Satze: Ich denke, folgt zunächst weiter nichts, als die Möglichkeit zu denken, und man trägt unvermerkt den Begriff der Existenz schon in diesen Satz mit hinein. Denn wenn ich nun frage: Woher weist du denn, daß du denkst? So ist die Antwort: weil ich es mir bewust bin. Aber dies: ich bin es mir bewußt, ist ja selbst schon Existenz oder kündiget dieselbe an. Es ist nicht blos mögliches Bewußtseyn, sondern etwas mehr als möglich, d. h. würklich. Was bleibt am Ende übrig? Weiter nichts als der Satz: Ich bin, weil ich bin. Oder wie sich Kant ausdrückt: Er ist tautologisch, indem das Cogito (sum cogitans) die Würklichkeit unmittelbar aussagt. (Crit. S. 355.) Es ist mithin der Satz: Ich bin, ein erstes

*) Renat. Cartesii Princip. phil. S. 2. Amstelod.

stes Faktum, über welchen keins eher gesetzt werden kann, das besser verstanden werden konnte. Deswegen kann und braucht der Mensch sich seine Existenz nicht vordemonstriren zu lassen, läßt sich dieselbe aber auch nicht abdisputiren, sondern ist davon so gewiß überzeugt, wie von dem Satze, zweimal zwei ist vier, oder von irgend einem geometrischen Axiom. Alle Principien, die er früher setzen und aus welchen er etwan versuchen wollte, den Satz zu demonstriren, setzen schon das: Ich bin voraus. Mithin können sie ihn nicht erst beweisen. Unterdessen muß doch etwas in uns seyn, welches die Stelle eines Beweises vertritt und jene unüberwindliche Gewißheit hervorbringt. Dieses ist eine Art von Gefühl. Wir können es mit keinem andern Namen belegen. Es verhält sich damit auf ähnliche Weise wie mit den äußern Gefühlen. Daß der Zucker süß, der Essig sauer schmeckt, kann uns Niemand demonstriren; aber unser Geschmack, Gefühl, vertritt die Stelle eines Beweises, und bringt unwiderstehligen Beifall hervor, weil wir von der Natur so eingerichtet sind, daß wir den Empfindungen nachgeben müssen, Schmerz für Schmerz, und angenehm für angenehm halten müssen. Da nun das Object jenes Gefühls ich selbst bin, so hat man dasselbe das Selbstgefühl genannt. Außer diesem giebt es weiter keine Principien zu einer Demonstration für meine Existenz. Dies schließt aber zweierlei in sich 1) Daß, ehe der Mensch im Stande ist, eine Demonstration zu machen, ehe er im Stande ist seine Vernunft anzuwenden, zur Hervorbringung der Vernunftüberzeugung von seinem Daseyn, dieses Gefühl schon die Stelle der Demonstration bei ihm vertritt, und über alle Einwürfe die Oberhand behält. Dies ist der Fall gemeiner Leute. Sie würden dem, der ihnen ihre Existenz abdisputiren wollte, für einen Candidaten des Tollhauses halten, und wenn sie auch seine Sophistereien

nicht

nicht widerlegen könnten. 2) Daß die Wahrheit und Beweiskraft aller übrigen Principien zuletzt auf der Aussage desselben beruhet. Wenn man daher doch ja von einem Beweise spricht, wodurch unser Daseyn außer Zweifel soll gesetzt werden, und dem man das äußerliche Gewand und die Form eines solchen Beweises giebt: so besteht derselbe blos in einer Auflösung und Entwickelung der Aussage dieses innern Gefühls. Es ist also eigentlich die Frage nicht: Ob ich bin? denn das setzt gewiß schon jeder voraus, der die Frage thut, und bejahet sie schon dadurch zum voraus. Denn wie könnte er fragen, zweifeln, ohne zu seyn? Sondern man verlangt das, was man bis hieher nur geglaubt hat und hat glauben müssen wegen des Zeugnisses des Selbstgefühls, durch mehr zergliederte und auseinandergesetztere Gründe einzusehn. Und wenn Herr Fichte mit seinem Ich = Ich; oder mit der Redensart: das Ich setzt sich, ein gleiches hat sagen wollen, mit dem Satze: Ich bin, weil ich bin; so sind sie einander zu substituiren *). Soviel ist indessen richtig, daß dieser Grundsatz nicht der oberste und letzte seyn kann; weil die Gesetze des Denkens nicht die obersten und letzten, (nicht des menschlichen Denkens) sondern des menschlichen Geistes seyn können; weil sonst zwischen Denken und Wollen kein Uebergang wäre. Fichte und mit ihm Schad behaupten daher: Das denkende Ich und das gedachte Ich sind Eins und sollen Eins seyn. In wiefern das Ich sich denkt, ist es das subjective; in wiefern es von sich selbst gedacht wird, ist es das objective Ich. Nun muß aber das Ich, weil es ursprünglich ein absolutes Handeln ist, selbst der Grund des Denkens seyn. Folglich muß zwischen dem subjectiven und objectiven Ich eine absolute Identität statt

*) Fichte Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre, S. 10.

statt haben, welches allen Gesetzen des Denkens zuwider ist, nach welchen das Gedachte von dem Denkenden verschieden seyn muß. (S. gemeinfaßliche Darstellung des Fichtischen Systems von J. B. Schad, 1r B. S. 42. ff.)

Collision.

Moral. u. Nat. Recht.

Ein Widerstreit der Handlungen, wo, wenn die eine geschehen soll die andere entweder zum Theil, oder gar nicht gethan werden kann, heißt eine Collision. Da nun Gesetze die Bestimmungsgründe der Handlungen sind, so wird eine Collision der Gesetze ein solcher Widerstreit seyn, wo sie nicht zugleich Bestimmungsgründe des Willens werden können. Dieselbe betrifft nicht die Form der Gesetze, sondern die Handlung, welche unter gewissen vorwaltenden Umständen unter das Gesetz subsumirt wird. Es können also Gesetze mit Gesetzen, Pflichten mit Pflichten, und Pflichten mit Befugnissen in Collision kommen. Da unter diesen Umständen nicht beide beobachtet werden können, so muß eine Ausnahme nach gewissen Regeln gemacht werden. Da unter Gesetzen eine gewisse Subordination statt findet; so ist die Regel diese: das höhere Gesetz muß dem niedrigern, das ursprüngliche dem abgeleiteten, und das wesentlichere dem zufälligern vorgezogen werden. Bei der Collision der Pflichten gelten folgende Regeln. 2) Die schlechterdings nothwendige Pflicht, in sofern sie es ist, geht der zufälligen, und hypothetisch nothwendigen vor. 2) Die subjective Verbindlichkeit der objectiven. 3) Wenn bei einer Pflicht die Erreichung eines zu befördernden Zwecks gewiß ist, bei der andern aber nicht, so geht die erstere vor. 4) Ist sowohl die subjective Verbindlichkeit gleich, als auch die Erlangung des gesuchten Zwecks: so geht diejenige Pflicht vor, welche das meiste Gute befördert. Es beruhet also die Entscheidung auf diesen Fragen: ob man eine subjective

Ver-

Verbindlichkeit dazu habe? Wie viel Gewißheit des gesuchten Endzwecks dabei sey? Und endlich, wie edel der Zweck sey? Sieht man auf die Personen, denen man eine Pflichtleistung schuldig ist, so geht der Würdigere dem Unwürdigern, der, der es am nöthigsten braucht, bei sonst gleichen Umständen, dem vor, der es weniger bedarf. Was nicht aufzuschieben ist, geht dem vor, was Aufschub leidet. Was einer von einem andern nicht leicht erlangen kann, dazu sind wir mehr verbunden. Gegen wen wir sonst eine anderweitige Verbindlichkeit haben, ist, bei sonst gleichen Umständen, einem Andern vorzuziehen. Was die Befugnisse betrifft, so gehet das positive Recht des einen, dem negativen Rechte des Andern, wenn es damit in Collision kommt, vor. Das ältere Recht geht dem neuern vor, wenn jenes nicht durch dieses aufgehoben wird. Wenn die Rechte zweier Personen, etwas zu thun, gleich sind, so muß jeder etwas von dem seinigen nachlassen, es sey denn, daß einer von beiden einen Schaden, oder größere Beschwerlichkeit davon hätte. Hat aber einer eine Collision veranlasset, die er hätte vermeiden können, so muß er nachgeben.

Bei der Collision der Rechte ist die Entscheidung nur nach ihrem Verhältniß zu dem höchsten Grundsatz der Sittlichkeit zu bestimmen, und es kommt dabei auf die Art des Gebotenseyns oder Erlaubtseyns an. Was nicht unbedingt geboten ist, kann aufhören, Pflicht zu seyn, und was bedingt geboten ist, nur dann, wenn die Bedingung wegfällt *).

Comet.

*) Hufeland Nat. R. Schmid Versuche einer Moralphilosophie. Jacobs phil. Sittenlehre.

Comet.

Astronomi.

Die Cometen sind Weltkörper, welche in einer gewissen periodischen Zeit beständig widerkehren. Die Alten hielten sie für bloße Meteoren, und hatten daher auch keinen Grund, künstliche Beobachtungen über sie anzustellen. Als sie nachher daran zu zweifeln anfingen, beobachteten sie dieselben sorgfältiger und Stanislaus de Lubienitz war schon 1668 im Stande, in seinem Theatro cometico eine Geschichte von 415 Cometen zu liefern. Von diesen genauern Beobachtungen war es endlich eine Folge, daß man von der Natur derselben und von den Gesetzen ihrer Bewegung, die rechten Gedanken faßte. Aristoteles giebt dies schon als eine Muthmaßung der Pythagoräer an, die auch Seneca Quaest. natur. Libro VIII. C. 25. bestimmt in den Worten ausdrückt: Quid ergo miramur, cometas tam rarum mundi spectaculum non teneri legibus certis, nec initia eorum finesque notescere, quorum ex ingentibus intervallis recursus est. Unter den Neuern gebührt die Ehre, diese Wahrheit ans Licht gebracht zu haben, einem Deutschen, mit Namen Dörfel, der 1680 Prediger zu Plauen im Vogtlande war. S. Weidlers hist. Astron. Cap. 15. §. 144. Er muthmaßte aber nur auf eine parabolische Bahn der Cometen, in welcher dieselben sich zwar um die Sonne wenden, aber niemals zu derselben zurückkehren würden. Die Engländer aber, und insbesondere Halley, haben nicht nur erwiesen, daß die Bahn der Cometen selbst elliptisch, und folglich in sich zurückkehrend sey; sondern sie haben auch die Zeit dieser Zurückkehr von einigen, insonderheit von dem Cometen des Jahres 1682 vorher zu sagen gewagt. Diese Vorhersagung hat sich im Frühjahre des 1759sten Jahres bestätigt. Von andern aber, in Ansehung deren man eben dieses vermuthet, und zum Theil

aus

aus den Beobachtungen auf ihre Wiederkehr geschlossen hat, ohne sie voraus berechnen zu können, wird die Nachkommenschaft die völlige Bestätigung erfahren. Da man von diesen allen gewiß geworden ist, so sieht man jetzt die Cometen als Weltkörper an, welche blos zu unserm Sonnensystem gehören, mit den Planeten nach einerlei Gesetz bewegt werden, und auch dieselben Erscheinungen zeigen würden, wenn nicht ihre Bahnen so gedehnt wären, und sie einmal der Sonne auf eine kurze Zeit sehr nahe kämen, dagegen aber in dem größten Theile ihrer Periode eine ungeheure Entfernung von derselben hätten. Außerdem gehen sie durch alle Gegenden des Himmels, und schneiden die Ecliptik unter weit größern Winkeln, als die Planeten thun *).

Commercium der Seele und des Körpers.

Psychologie.

Man versteht hierunter den wechselseitigen Einfluß des Körpers auf die Seele und der Seele auf den Körper; wie auf Veränderungen im Körper Vorstellungen und Gedanken in der Seele, und auf Vorstellungen und Begierden, Bewegungen im Körper entstehen können. Mit Gewißheit wollte man diese Wechselwürkung nicht bestimmen, weil man es nicht konnte, und erfand gewisse Sätze, die man nur mit Wahrscheinlichkeit annahm, um diese Welselwürkung zu erklären. Dergleichen Sätze wurden genannt: Hypotheses explicandi commercium animae atq. corporis. Schon hieraus erhellet, daß diese Lehre in eine Wissenschaft nicht tauge, wie eine rationale Seelenlehre seyn soll; sondern höchstens

*) Büsch Encyclopädie.

stens in eine pneumaticam hypotheticam, welche die Neugier mehr reitzt, als befriediget. Da sie aber einmal vorhanden ist, muß man zum wenigsten dieselbe verstehen, und was die Philosophen mit Grunde darwider eingewendet haben.

Es sind nicht mehr als dreierlei Erklärungsarten dieser Wechselwürkung möglich, und diese sind auch von Philosophen versucht worden. Seele und Körper sind ungleichartige Substanzen, gleichwohl sollen sie in Wechselwürkung d. i. im Caussalzusammenhange seyn. Wie ist dieses möglich? Entweder ist dieser Zusammenhang würklich so, daß sich die eine der andern realiter, durch Ein- und Ausfluß mittheilet; oder er ist nur scheinbar. Im letzten muß die Verbindung oder der Caussalzusammenhang entweder durch ein drittes Wesen vermittelst einer Zwischenwürkung gegründet werden, oder durch eine vorherbestimmte harmonische Verbindung. Aus dem ersten entspringt die so genannte Hypothes des physischen Einflusses, welche auch die Aristotelische, weil sie Aristoteles schon angenommen hat genannt wird, die aber durch Zusätze neuerer Philosophen noch mehrere Erweiterungen bekommen hat. Aus dem Zweiten die Hypothes des Descartes, oder das System der gelegenheitlichen Ursachen (Caussarum occasionalium, oder Assistentiae. Und aus dem dritten die Leibnitz-Wolfische prästabilirte Harmonie.

Im ganzen Umfange besteht der Influxus physicus darinne. Der menschliche Körper ist ein Gewebe von Nerven, Fibern und Fasern, die sich durch den ganzen Körper erstrecken und sich zuletzt in ihren Anfängen im Gehirnmark verliehren. Die Nerven sind nicht wie gespannte Saiten, sondern sie sind hole Röhren oder Canäle, in welchen der Nervensaft und die Lebensgeister circuliren. An denselben hängen unsere Organe. Diese werden durch äußerliche materielle Gegenstände in

der

der Sinnenwelt afficirt, entweder unmittelbar durch das Berühren, oder mittelbar durch das Licht oder durch die Luft, wie das Gesicht und Gehör. Hierdurch werden sie verändert. Diese Veränderung theilt sich den Nerven des Organs mit und wird von Station zu Station, bis zum Anfange der Nerven fortgepflanzt bis zu dem Sensorio communi wo die Zusammenkunft der Nerven und der Sitz des Bewußtseyns im Gehirn ist. Daselbst wird die Seele gewahr, daß in irgend einer Region ihres Körpers eine Veränderung ist gemacht worden, für welche in der Sprache die Worte, sehen, hören u. s. w. sind gemacht worden, nach Verhältniß des Organs, welches afficirt worden ist. Umgekehrt würkt die Seele auf ihren Körper auf eben diesem Wege. Sie sendet nähmlich den Nervensaft in dasjenige Organ, das sie eben zu ihrem Dienste gebrauchen will, wodurch dasselbe mehr als die übrigen angestrengt wird. So sagt man z. B. daß man horchen müsse, um zu hören, daß man anschauen müsse, um etwas genau zu sehen. Ja bisweilen strenget sie das Auge besonders bis zur Ermüdung an. Für sich allein kann das Auge dieses nicht, wenn die Anstrengung nicht von innen heraus von der Seele gewürkt wird.

Ob nun gleich diese Hypothes unter den angeblichen noch die raisonnabelste zu seyn scheint, so hat sie doch ihre drückenden Schwierigkeiten, wenn nähmlich die Anhänger derselben die Materie und den Körper für Dinge an sich, und nicht für Erscheinungen halten, wie dieses der mehreste Fall ist. Denn alsdenn sind sie transcendentelle Dualisten und müssen denkende Wesen und Materie, für ungleichartige Substanzen halten. Da ist denn gar nicht zu begreifen, wie solche materielle Dinge Gegenstände des innern Sinnes werden können, und die Hypothes reicht bei weitem nicht zu, zu erklären, wie

so ganz heterogene Substanzen, als die Denkenden und Bewegenden sind, in Gemeinschaft seyn können. Fürs andere bleibt die Hauptsache dabei immer noch im Dunkeln, nähmlich wie aus einer materiellen Idee eine geistige Vorstellung werden möge. Die Veränderung des sinnlichen Werkzeugs, sie mag so weit fortgetragen werden, als man immer will, so bleibt es immer eine Veränderung der Materie in der Materie, und wird, so lange sie hier verweilt, nie eine geistige Vorstellung. Man hat zwar als einen Behelf zu einer subsidiarischen Hypothes hier seine Zuflucht genommen und gesagt, die Veränderung oder materielle Idee müsse erst durch die Einbildungskraft hindurch, ehe sie bis zum Sitz des Bewußtseyns gelange. Weil es sonst nicht zu begreifen, wie sie in die Einbildungskraft zur Erneuerung und Verbindung kommen könne, wenn sie nicht zuvor einmal darinne gewesen wäre. Hier nun in der Einbildungskraft, nehme sie allererst die Natur einer geistigen Vorstellung an*). Allein es macht schon Verdacht, wenn man zu subsidiarischen Hypothesen seine Zuflucht nehmen muß, zu geschweigen, daß dadurch die Sache nicht aufs reine gebracht wird. Fürs dritte, wie will man die Einwürkung eines immateriellen Wesens vermittelst des Nervensaftes der immer noch körperlicher Stoff ist, auf den Körper selbst erklären, wenn man nach dem Wie? fragt? Anderer Schwierigkeiten nicht zu gedenken **).

Wenn es dem Criticismus um Hypothesen zu thun wäre; so könnte man hier noch eine vierte hinzuthun, welche man die Hypothes des Raums und der Zeit nennen könnte. Nähmlich der critische Philosoph behaup-

*) Meine physischen Ursachen des Wahren.

**) Wolf Psychol. rationalis. §. 553 — 558.

hauptet blos, daß die materiellen Gegenstände Erscheinungen und nicht Dinge an sich sind und mithin selbst auch unser Körper, Raum und Zeit sind die Formen unserer Sinnlichkeit. Sie sind in uns selbst und nicht außer uns, aber die äußern Erscheinungen müssen durch sie hindurch, um allererst Erscheinungen für das Bewußtseyn zu werden. Indem nun die äußern Erscheinungen uns afficiren, wendet die Seele jene Formen der Sinnlichkeit auf sie an, oder paßt sie ihnen an, ob und wie sie darinne von ihr aufgenommen werden können und müssen. Dadurch nimmt sie gleichsam allerst von ihnen als Erscheinungen eine Notiz, und so gehen sie in ihr zum Bewußtseyn über. — — Doch der critische Philosoph kommt auch ohne dies bei dem physischen Einfluß zu rechte, Denn da er annimmt, die Materie und also auch unser Körper ist bloße Erscheinung und nicht Ding an sich, ob gleich demselben an sich etwas zum Grunde liegt, welches aber ein ihm unbekanntes Etwas ist, so ist gar kein Widerspruch darinne, daß die Vorstellungen äußerer Erscheinungen in dem Gemüthe vorgestellt werden können, und daß wir den Gesetzen der Vorstellungen gemäß, Veränderungen in der Materie hervorbringen können. Denn alle Vorstellungen sind ganz gleichartig. Er verlangt aber nicht zu erklären, wie der transcendentale Gegenstand unserer Sinnlichkeit die Ursache von innern und äußern Vorstellungen seyn könne. Da wir aber nicht wissen können, was bei einem unbekannten Gegenstande möglich oder nicht möglich sey, sondern die Würkung desselben blos abwarten müssen, so kann die Möglichkeit wenigstens nicht geläugnet werden. In diesem Sinne kann also die gemeine Vorstelluug des physischen Einflusses immer bleiben, und man kann das Wie mit allem Rechte abweisen.

Die

Die Scholastiker wollten durch ihre Species intentionales, die sie in anderer Beziehung auch visibiles und intelligibiles nannten, die Hypothes des physischen Einflusses verbessern. Es hatten schon mehrere alte Naturlehrer, besonders Democrit, und vor ihm Empedocles und Leucipp alle Veränderungen und alle Accidenzen der Substanzen, in räumliche Bewegung gesetzt. (S. Atom.) Um aber die Möglichkeit zu erklären, wie aus einem Atom die Bewegung in den andern übergehen könne, so nahmen sie besondere Poros in den Atomen an *). Daraus wurden in der Physic des Democrit die Simulacra, idola, effluuia, und bei den Scholastikern die Species intentionales. Nur daß Democrit sich bei seinen Simulacris etwas materielles dachte, die Scholastiker aber bei ihren Speciebus nur Accidenzen. Sie verschlimmerten aber die Sache dadurch noch mehr.

Cartesius läugnete den physischen Einfluß der Seele in den Körper nicht ausdrücklich, und sucht selbst den Ursprung der sinnlichen Vorstellungen aus den Nerven des Körpers zu erklären. Man lese nur seine Dissertat. de Methodo recte utendi ratione Cap. IV. VI. Aber das läugnete er, daß die Seele die Quantität der materiellen Bewegungen bestimmen könne, und behauptete daher, daß die Seele die Bewegung der Materie, in Ansehung der Richtung unterstütze. Und darum heißt sein Sostem, das System der Assistenz. De la Forge de Mente humana und Malebranche Récherche d. l. V. P. II. Ch. VI. VII. erklärten eigentlich die Gemeinschaft zwischen Seele und Körper, aus der Dazwischenkunft der Gottheit.

Car-

*) Aristoteles de Generatione L. I. Op. VII.

Carteſius lehrte, um die Harmonie zwiſchen Seele und Körper zu erklären

1) Die Bewegungen, welche ſich bei dem Körper ereignen, könnten aus dem Mechaniſmus erklärt werden.
2) Die Seele denke und begehre durch ihre eigene Kraft.
3) Gott dirigire die Bewegungen des Körpers nach gewiſſen Geſetzen, zu Gunſten der Begierden und Verabſcheuungen, und zu Gunſten des Körpers erwecke er diejenigen Vorſtellungen in der Seele, welche den materiellen Ideen im Gehirn correſpondirten. Er ſchloß dieſes aus dem Satze: daß in dem Univerſum immer einerlei Quantität der Bewegung erhalten werde.

Mallebranche lehrte: keine endliche Subſtanz ſey mit einer Kraft begabt, die ſie zu einer Handlung beſtimmen könnte. Die bewegenden Kräfte der Körper wären nichts anders, als eine Würkſamkeit des göttlichen Willens. Folglich bewege ein Körper den andern eigentlich nicht, wenn er ihn anſtoße, ſondern ſey nur die Gelegenheits-Urſache, daß Gott die andern Körper bewege. Und die Seele beſtimme ſich ſelbſt nicht zu dem, was ihr gut zu ſeyn ſcheine, ſondern werde von Gott dazu beſtimmt. Daher hat dieſes Syſtem den Namen bekommen, Systema caussarum occasionalium *).

Beide Syſteme zuſammen genommen, haben einmal mit dem phyſiſchen Einfluſſe dies gemein, daß der grobe Dualiſm dabei ſtehen bleibt, und ſind alſo darum ſchon

*) Cartesii Princip. Phil. P. II. §. 36. Ep. Vol. I. Ep. XXX. Bulfinger de Harmonia praestabilita. Mallebranche in Dialogis Metaph. et religione. dial. IV. V VI. VII. coll. Darmansonius. tract. bestia in machinam commutata. Locke in oper. posthumis.

schon untauglich. Zweitens lösen sie den Knoten nicht, sondern zerreißen denselben. Denn so bald man das Wie? wissen will, provociren sie auf Gott, und da ist die Philosophie am Ende. Drittens erklären sie, besonders das Mallebranchische, die Natur aus lauter Wundern.

Leibnitz und Wolf lehrten:

1) Die Seele bringt ihre Gedanken und Begierden durch ihre eigene Kraft in continuirlicher Reihe hervor, so daß dieselben in ihr auf gleiche Weise, wie jetzt, erfolgen würden, wenn auch der Körper nicht da wäre.

2) Die Bewegungen des Körpers, die den Begierden der Seele correspondiren, erfolgen Kraft des Mechanismus desselben, aus den Bewegungen, die in den Organen sind gemacht worden, ohne alle Bestimmung der Seele, der Gestalt, daß sie so, wie jetzt erfolgen würden, wenn gleich die Seele nicht vorhanden wäre.

3) Die ganze Reihenfolge der Bewegungen werde erhalten, durch die äußerlichen Eindrücke in die empfindbaren Organen, daß alle und jede beständig übereinstimmten mit allen und jeden Vorstellungen und Begierden der Seele. Diese Reihenfolge der Veränderungen und Bewegungen im Körper erfolge auf einander gerade in der nähmlichen Ordnung, wie die Modificationen in der Seeele auf einander folgen *). Und hierinne bestund die prästabilirte Harmonie. Diese liegt also ursprünglich in der Einrichtung der Seele und des Körpers.

Dieses System ist

1) dar-

*) S. Leibnitz tractat. harm. praestabilitae. Wolf Psychol. rat. §. 612.

1) darinne den Vorigen gleich, daß es den groben Dualism voraussetzt.
2) Es erklärt dasjenige nicht was es erklären sollte und wollte. Man muß nämlich die zwei Redensarten wohl von einander unterscheiden: Zwei Dinge A und B agiren harmonisch, und zwei Dinge A und B sind in Harmonie. Das erstere will weiter nichts sagen, als, ihre Handlungen treffen zu gleicher Zeit zusammen. Z B. zwei Uhren, die zugleich schlagen. Da bestimmt aber keine von beiden die andere in der Würksamkeit. Dies hat allenfalls Leibnitz und Wolf mit der prästabilirten Harmonie gezeigt. Allein das war es nicht, was man wissen wollte. Denn dies lehrte die Erfahrung schon von selbst. Aber zwei Dinge sind in Harmonie, will sagen: es bestimmt das eine Ding A das andere Ding B in seiner Würkung ursachlich. Dies war es, wovon man das Wie? erklärt wissen wollte. Aber dieses leistet die Hypothes nicht. Denn wenn schon alles vorher bestimmt ist, was sowohl im Körper als in der Seele erfolgen soll, so erfolgt, oder kann es erfolgen unabhängig das eine von dem andern. Man sieht also daraus nicht ein, Wie die Seele den Körper, und dieser jene bestimmt.
3) Auf solche Weise wäre der Körper und die körperlichen Einflüsse ganz vergebens.
4) Es hat dasselbe in Ansehung der Freiheit, der Nothwendigkeit und Moralität keine Vorzüge.

Commissorischer Vertrag.

Nat. Recht.

Bei Pfandverträgen kann der Pfand-Eigenthümer dem Pfandinnhaber das Recht einräumen, das Pfand

eigenthümlich zu behalten, wenn die Hauptverbindlichkeit zu einer bestimmten Zeit nicht erfüllt wurde. Dieser Vertrag heißt der commissorische, und ist dem Naturrechte an sich vollkommen gemäß; obgleich der Staat verschiedene Einschränkungen dabei machen kann. S. Schlettwein Nat. Recht.

Commodat.

S. Darlehn.

Complementum.

Mathemat.

Dasjenige, was man zu einem gegebenen Theile addiren muß, wenn man das Ganze haben will, heißt Complementum von dem gegebenen Theile. Z. B. das Complementum eines spitzen Winkels ist derjenige Winkel, welchen man zu den gegebenen addiren muß, wenn ein rechter Winkel entstehen soll.

Complementum possibilitatis.

Metaph.

Wolf definirte die Existenz durch (complementum possibilitatis). Zwischen den beiden Begriffen, Möglich und Würklichkeit gab es kein drittes. Folglich war die Existenz mehr als die Möglichkeit. Dieses Mehr erklärten die Scholastiker deutlicher, durch den Actum, wodurch etwas außer seiner Ursach ist, und erklärten die Existenz durch diesen Actum, secundum quem res est extra suas causas *).

Con-

*) Wolf Ontol. §. 179. Scheibler Metaph. L. I. C. XVI.

Conclusion.

S. Schluß.

Concubinat.

Nat. Recht.

Bald versteht man unter Concubinat eine auflößliche Beischlafsgesellschaft, bald eine Ehe vom zweiten Range, d. i. eine solche, wo die Personen in der Ehe nicht gleiche Rechte haben. Sie ist also eine Beischlafsgesellschaft, nur nicht vom ersten Range. Die Weibsperson heißt hier Concubine, Beischläferin, Maitresse. Daß eine solche Gesellschaft nach dem Naturrechte erlaubt sey, erhellet daraus, daß es dem natürlichen Zwangsrechte absolut betrachtet, nicht zuwider ist, wenn eine Manns- und Weibsperson sich freiwillig vereinigen, eine auflößliche Beischlafsgesellschaft, oder auch eine Ehe vom zweiten Range, d. i. den Concubinat unter sich zu errichten, und der Zweck der Ehe kann hier auch erreicht werden. S. Hufeland Nat. R. S. 170. §. 360. n. 2. Schlettwein Rechte der Menschheit. S. 398. Nur möchte ich die Folgerungen, welche dieser Schriftsteller, in Hinsicht der Weibsperson, die vorher schon ein Kind gebohren und die noch keins gebohren hat, nicht unterschreiben. Denn es liegt Einwilligung zum Grunde, und wenn in dem Vertrage nichts besonderes ist bestimmt worden, so kann die Weibsperson deswegen, daß sie dadurch ihre jungfräuliche Bestimmung verlohren hat, keine Ehe vom ersten Range fordern. Volenti non fit injuria. Daß aber der Concubinat minder vollkommen, als eine Ehe vom ersten Range sey, und daß der Staat denselben durch besondere Gesetze verbieten könne, versteht sich von selbst.

Concurriren, Concurs.

Metaph.

Man sagt daß ein Ding concurrire zu der Handlung des andern Dinges, wenn in seiner Handlung etwas enthalten ist, was den Grund in sich fasset, warum das andere würksam ist. Bei jeder Handlung unterscheidet man das Vermögen zu handeln und die Handlung selbst, und bei dieser die Materie und die Form der Handlung. Mithin giebt es eine dreifache Art des Concurses. Nähmlich erstlich in Hinsicht des Vermögens zu würken concursus generalis; in Hinsicht der Handlung; concursus specialis. Und letztere ist wiederum entweder indeterminatus, wenn es blos ein solcher quoad materiale der Handlung ist; oder determinatus, wenn derselbe sich auch auf die Form der Handlung beziehet Ein Vernunftwesen concurrirt zu den Handlungen eines Andern, wenn es diesem Bewegungsgründe zur Handlung giebt, durch anrathen, warnen, drohen, versprechen u. s. w. Eine solche Art der Theilnahme an einer fremden Handlung, heißt Concursus moralis, zum Unterschied der physischen, wo einer die Handlung des Andern würklich mit zu Stande bringen hilft, und ein physisches Mittel der Ausführung wird.

Diese Begriffe hat man auf Gott angewendet in Beziehung auf die Handlungen der Menschen. Ob und in wie fern man sagen könne, daß Gott zu den Handlungen der Menschen concurrire? Ja man machte die Aufgabe hierdurch noch allgemeiner, daß man diesen Concursum nicht blos auf menschliche Handlungen einschränkte, sondern denselben auch auf die Würklichwerdung anderer Dinge ausdehnte. Dieses waren entweder zukünftig nothwendige, oder zufällige, und im letzten Falle entweder moralisch gute, oder böse Handlungen. Daher

sind

sind schon bei den Scholastikern, besonders aber in der Leibnitz; Wolfischen Philosophie folgende Lehrsätze entstanden:

1) Gott concurrirt zu allen Handlungen endlicher Dinge überhaupt. (generaliter). Denn er ertheilet und erhält bei ihnen das Vermögen zu würken, ohne welches alle Handlung verschwinden würde. Hierinne aber bestund das Wesen des concursus generalis.

2) Besonders aber concurrirt Gott physisch, und determinirt auf zukünftig nothwendige Dinge. Unter zukünftig nothwendigen Dingen (futura necessaria) versteht man solche Begebenheiten, welche in dem Zusammenhange, in welchen Gott die Dinge, außer sich hervorgebracht hat, in derjenigen Ordnung erfolgen, nach welcher in fortschreitender Reihe, das vorhergehende den zureichenden existential Grund des folgenden in sich fasset. Da nun diese Einrichtung von Gott dependirt, so muß er auch gewollt haben, daß die bestimmten Begebenheiten erfolgen solten. Folglich concurrirt derselbe zu solchen nothwendigen Ereignissen ganz besonders (specialiter) und determinirt. Und da dergleichen Ereignisse nicht moralischer, sondern physischer Natur sind, so kann dieser Concurs kein moralischer, mithin muß derselbe physisch seyn.

3) Zu den moralisch guten freien Handlungen der Menschen concurirt Gott besonders auf eine moralische Weise, indem er ihnen Gelegenheit verschaft, solche Bewegungsgründe anzunehmen, wodurch sie sich selbst sittlich vollkommener machen können, als worinne der besondere moralische Einfluß besteht.

4) Durch die Erhaltung concurrirt Gott überhaupt, (generaliter) zu allen Handlungen erschaffener Wesen. Folglich

5) Con-

5) Concurrirt er auch zu den bösen freien Handlungen der Menschen, aber nur concursu generali, daß er sie erhält und ihr Vermögen zu würken fortdauern läßt.

6) Dazu aber, daß die freie Handlung eine sittlich böse Handlung ist, concurrirt Gott gar nicht. Denn sonst müßte er ihnen Bewegungsgründe zur Unsittlichkeit und zum Mißbrauch ihrer Freiheit ertheilen, welches ohnmöglich ist. In der bloßen Erhaltung liegen solche Bewegungsgründe keinesweges *). So die dogmatischen Philosophen.

Es konnte nicht fehlen, daß dawider sich Gegner fanden Man sagte: Caussa caussae est etiam caussa caussati. Gott ist die Ursache von der Erhaltung der Kräfte des Menschen durch den concursum generalem. Eine Folge dieser Kräfte ist die Handlung des Menschen, auch wenn er bös handelt. Folglich ist er hierdurch auch die Ursache einer solchen Handlung. Man antwortete darauf: Der Satz: caussa caussae est etiam caussa caussati gilt nur in der Reihe der Naturursachen, deren eine die andere nothwendig bestimmt, keinesweges aber wo Caussalität aus Freiheit ist, wie bei moralischen Wesen und ihren Handlungen, und weiter ist der Satz nicht bewiesen. Mithin wird er hier in einer ganz falschen Bedeutung angewandt. Anderer Einwendungen nicht zu gedenken, welche dem Conkursum mittelbarer Weise betreffen, indem sie, wie Bayle that, den Begriff der Erhaltung angreifen, welches nichts anders als eine continuirliche Schöpfung wäre. Man findet sie in den angeführ-

*) S. Leibnitz Theodicee. P. I. §. 31. P. III. 376. seq. Caussa Dei §. 9. seq. Theodicée P. 1. §. 22. Caussa Dei §. 61. Theodicèe P. 1. §. 27. seq. p III. §. 380. seq. Ulrich Institut. Log. et Metaph. Initia Philos. de Nat. div. p. 125.

geführten Stellen in Leibnitzens Theodicee beisammen, und unten im Artikel, Erhaltung.

Meines Dafürhaltens ist die Lehre ein Auswuchs, d. i. eine falsche Anwendung des Gesetzes der Caussalität. Man hätte weit besser gethan, man hätte die Redensart: Gott concurrirt gänzlich vermieden. Denn 1) kann man dieses von Gott gar nicht sagen in der Bedeutung, wie man es von den Dingen in der empirischen Welt sagt, von denen der Ausdruck doch entlehnt ist. Bei jedwedem Concurs, denkt man sich niemals die Haupturſache (Caussa principalis) sondern, entweder eine Nebenursache oder eine subordinirte Ursache. Die Hauptursache concurrirt im eigentlichem Verstande gar nicht, sondern bringt ihren Effect für sich ohne Beihülfe einer andern hervor. Mithin kann man sie weder Mit- noch Nebenursache nennen. So sagt man z. B. nicht, der Mensch concurrire zu seinem Sprechen; es ist Haupturſache, wohl aber concurrirt die Luft dazu. Wo demnach vom Concurriren die Rede ist, da bezieht sichs immer auf Neben- oder subordinirte Ursachen. In welcher Bedeutung mag man nun wohl von Gott sagen, er sey in Gesellschaft endlicher Sinnenwesen eine Mit- oder Nebenursache oder eine subordinirte Ursache? Hier muß der Begriff alle Bedeutung verlieren. Denn man denkt sich immer dabei eine gewisse Abhängigkeit. 2) Man mag mit den dogmatischen Philosophen behaupten, daß der Begriff von Ursache und Caussalität aus der Erfahrung entstanden, oder mit den critischen Philosophen ihn für einen Begriff a priori halten; so kann er in keiner Bedeutung so von Gott gesagt worden. Ist es empirischer Begriff, so müßte er von endlichen Dingen abstrahirt seyn; wie mag man aber alsdann einen solchen Begriff in der Bedeutung, wie er endlichen Dingen zukommen mag, von Gott sagen? So wie der Mensch die Ursache von Etwas wird, so kann es Gott nicht

wer-

werden. Wollte man sagen: Du mußt es Θεοπρεπως denken! so antworte ich: das kann ich gar nicht. Denn was soll das heißen? Entweder soll es so viel heißen, du mußt das, was bei menschlichen Ursachen Beschränktheit ist, oder Unvollkommenheit, aus dem Begriff weglassen; so habe ich alsdann den Begriff nicht mehr, es ist ein ganz anderer. Z. B. Daß jede Ursache in der Zeit würkt, laß ich diese Bestimmung bei Gott weg, so habe ich eine Ursache, die nicht in der Zeit anhebt und würkt, und davon habe ich nun gar keinen Begriff. Oder soll es soviel heißen, du mußt den Begriff so denken, wie er würklich in Gott ist; so kann dies kein endlicher Verstand. Behauptet man mit den critischen Philosophen, der Begriff der Caussalität ist a priori; so hat er doch nur seinen Bezug und Anwendung auf empirische Gegenstände in der Sinnenwelt, und verliert seine Bedeutung ganz, wenn er auf Dinge oder auf intelligibele Dinge übergetragen wird. Daher kam es eben, daß Bayle behauptete, Gott thue alles, es wären in keiner Creatur weder caussae primae, noch secundae, noch occasionales, und schloß also die Creatur ganz aus *).

3) Versteht man sich denn auch wohl, wenn man sagt: Der Concursus generalis besteht in der Erhaltung, wenn man mit Leibnitz die Erhaltung für eine fortwährende Schöpfung erklärt? Es ist doch hier blos die Rede von endlichen Dingen in der Sinnenwelt. Nun ist die Welt doch nichts anders, als der Inbegriff aller Erscheinungen, welchen zwar Dinge an sich zum Grunde liegen, wovon wir aber nicht den mindesten Begriff haben. Was schaffet nun Gott continuirlich durch seine Erhaltung? Dinge an sich? Oder Erscheinungen? In Wahrheit, wenn ich Schaffen nenne, etwas hervorbringen, wo vorher Nichts war; so

mag

*) Theodicee III. Th. §. 385.

mag ich das eine oder andere behaupten, immer verliere ich mich in Widersprüche, oder denke leere Worte.

Es war bei der ganzen Lehre, wie man leicht sieht, hauptsächlich auf moralischen Concurs abgesehn und zwar besonders bei bösen Handlungen. Hätte man nicht besser gethan, man hätte von der ganzen Terminologie abstrahirt und gesagt: Gott kann nichts, was gegen die moralische Ordnung ist, weder wollen noch thun. Daher kann er fürs erste nicht den entferntesten Antheil an sittlich bösen Handlungen des Menschen, als solchen, nehmen. Er hat überdies in der praktischen Vernunft des Menschen ihm eine Regel der Wahl seiner freien Handlungen durch das Sittengesetz aufgestellt, welches der Mensch durch seine practische Vernunft sich selbst vorschreibt, ohne welches er gar nicht wissen würde, was Sünde ist. Er hat in seine Natur die Empfänglichkeit der Mißbilligung, der Schaam und Reue bei begangenen Fehlern gelegt, und dies ist Schönheit in der Natur des Menschen. Man kann ihn also auf keine Weise zum Theilnehmer des moralischen Bösen machen, da er solches auf eine der sittlichen Natur des Menschen angemessene Art und Weise hat suchen zu verhindern. (Man vergleiche den Artikel, Zulassung.) Alle übrige Spitzfindigkeiten und Fragen, die durch die eigene Schuld der falschen Anwendung des Begriffs der Caussalität entstanden sind, kann man mit Recht abweisen.

Concretum.

Metaph.

Die Sache wovon man einen Begriff abstrahirt, oder das Object der Abstractien heißt Concretum, und die Redensart: in concreto, bedeutet die würkliche Erfahrung oder die Gegenstände in der Natur. (S. Abstraction).

Confusio der Rechte und Sachen.

Naturrecht.

Im Naturrecht gehört unter die Arten, wie Rechte aufhören können, auch die so genannte Confusio, welche ein Faktum ist, da Forderung und Schuld, die in mehr Personen von einander getrennt waren, in einer Person zusammen kommen. Die Rechtslehre drückt dieses so aus: Si idem, qui debet, nunc quoque eius personam sustinet, cui debetur. e. g. Si creditor fit haeres debitoris.

Confusio der Sachen ist eine Art von Zuwachs. (S. Accessio).

Conjunction.

Astron.

Wenn ein Stern mit der Sonne an einem Orte des Himmels gesehen wird, so sagt man, er sey in der Conjunction, und sein Zeichen ist dieses ☌.

Consequens.

S. hypothetischer Satz.

Consonanz.

S. Dissonanz.

Constitutiv.

Crit. Philos.

Die critische Philosophie bedient sich dieses Ausdrucks bei Grundsätzen und Begriffen. Der Zweck eines Grundsatzes überhaupt ist, er soll uns lehren, wie wir etwas a priori erkennen können. Wenn nun ein Grundsatz so beschaffen ist, daß er die Art, wie etwas in der Erscheinung wahrgenommen wird, der Gestalt bestimmt, daß man daraus einsieht, a priori wie dasselbe in jedem

vor-

vorkommenden Fall gegeben, und zu Stande gebracht werden kann, so ist er constitutiv. Z. B. der Grundsatz der Geometrie: Zwei gerade Linien schließen keinen Raum ein, ist constitutiv. Man sieht seine Wahrheit nicht nur a priori ein, sondern man kann es auch in jedem vorkommenden Beispiele sogleich darstellen. Ein Begriff ist constitutiv, wenn durch denselben der Gegenstand zugleich mitgegeben und nicht blos gedacht wird. Z. B. so wird in der Bewegung einer geraden Linie um einen festen Punkt, die Circulfläche nicht blos gedacht, sondern kann auch eben so, in jedem einzelnen Fall vorgezeichnet werden *). (Vergleiche Regulativ.)

Construiren, Construction.

Crit. Philosophie.

Einen Begriff construiren heißt; die ihm correspondirende Anschauung a priori darstellen. Z. B. Man denke einen Raum von dreien Linien eingeschlossen, so kann man diesem Begriffe entweder seine correspondirende reine Anschauung oder Gegenstand in der Einbildungskraft verschaffen, durch die Vorstellung eines Triangels, oder ihm, dadurch, daß man ihn auf einer Tafel oder Papier hinzeichnet, seine empirische Anschauung geben. Ein solcher ist allemal rein a priori Denn man hat das Muster dazu aus keiner Erfahrung entlehnt. Man möchte zwar sagen: wenn ich einen Triangel auf dem Papier vorzeichne, so habe ich nicht den Triangel an sich, sondern allemal entweder einen recht- oder spitz- oder stumpfwinklichten Triangel. Allein, in diesen wird doch allemal der allgemeine Begriff mitgegeben, und man abstrahirt dabei von den Verschiedenheiten, unter welchen derselbe empirisch gegeben werden kann. Rechtwinklicht oder spitzwinklicht u. s. w. ingleichen die Größe der

*) Kant Crit. S. 178. 179. 664.

der Linien und Winkel, sind solche Verschiedenheiten, welche dabei ganz gleichgültig sind. Ob ich nun gleich diese Fläche empirisch nie anders zu Stande bringen kann, als daß ich auch eine derselben zugleich mit darstelle, so sieht man doch eigentlich nur auf die Handlung der Construction. Es dient also die empirisch hingezeichnete Figur gleichwohl den Begriff, unbeschadet seiner Allgemeinheit, auszudrücken. Zur Construction eines Begriffs wird also eine nicht empirische Anschauung erfordert, die durch Raum und Zeit möglich ist (s. Anschauung), die zwar als Anschauung ein einzelnes Object ist aber nichts desto weniger als die Construction eines Begriffs (einer allgemeinen Vorstellung) Allgemeingültigkeit für alle mögliche Anschauungen, die unter denselben Begriff gehören, in der Vorstellung ausdrücken muß. Es betrifft also Construction nur die Formen der Erscheinungen.

Und hierauf beruhet der Unterschied zwischen mathematischer und philosophischer oder discursiver Erkenntniß, welche man bisher, wie wohl mit Unrecht, in der Verschiedenheit der Materie, und nicht der Form gesetzt hat, wenn man sagte: Die Mathematik hat es blos mit Quantitäten, die Philosophie mit Qualitäten zu thun. Die Form der mathematischen Erkenntniß ist der Grund, warum sie blos auf Quantitäten gehen kann. Denn nur der Begriff der Größe läßt sich construiren. Qualitäten aber lassen sich in keiner andern, als empirischen Anschauung darstellen. Daher kann eine Vernunfterkenntniß derselben nur durch Begriffe möglich seyn. So kann man den Begriff der Ursache nicht construiren, wohl aber die conische Gestalt eines Kegels. Und wenn auch beide einen gemeinschaftlichen Gegenstand haben, so ist doch die Art ihn zu behandeln ganz verschieden. Daher heißt die Erkenntniß, vermittelst der Construction der Begriffe mathematisch;

tisch; die discursive, aus bloßen Begriffen, philosophisch.

Die Construction beschäfftiget sich entweder mit Gegenständen, welche eine Größe haben; (Quanta) Dann heißt sie geometrisch; oder bloß mit der Größe in Abstracto, (Quantitas) dann heißt sie symbolisch, wie in der Rechenkunst *).

Contingens.

S. Nothwendig, Zufällig.

Continuität.

Crit. Philos.

Die Eigenschaft der Größen, nach welcher an ihnen kein Theil der kleinmögstlichste (kein Theil einfach) ist, heißt die Continuität derselben. Solche continuirliche Größen sind 1) Raum und Zeit. (Quanta continua), weil kein Theil gegeben werden kann, ohne ihn in gewissen Grenzen einzuschließen, in Punkten und Augenblicken, mithin nur so, daß dieser Theil selbst wiederum ein Raum, oder eine Zeit ist. Der Raum besteht also aus lauter Räumen, die Zeit aus Zeiten. 2) Was im Raume und in der Zeit befindlich ist, die Erscheinungen, und zwar erstlich ihrer rein anschaulichen Ausdehnung nach, als extensive Größen; als auch ihrer Intension nach, der Realität, Empfindung nach. So kann Wärme oder Kälte dem Grade nach vermindert werden, bis sie = ó wird. 3) Auch alle Veränderungen, Uebergang laus einem Zustande in den andern sind continuirlich. Denn, wenn ein Ding aus einem Zustande A in einen andern b übergeht, so ist zwischen zwei Zuständen in demselben immer ein Unterschied, der eine Größe

*) Kant Crit. S. 713 — 738. Prolegomena zu jeder künft. Metaph. §. 7. S. 198. Crit. 175. 715. 723. 717. 720. Prolegom. §. 34. Crit. 724.

Größe hat. Also geschieht jeder Uebergang aus einem Zustande in den andern, in einer Zeit, die zwischen zweien Augenblicken enthalten ist, deren der erste den Zustand bestimmt, aus welchem das Ding herausgeht, der zweite den, in welchen es gelangt. Beide also sind Grenzen der Zeit einer Veränderung, mithin des Zwischenzustandes, zwischen beiden Zuständen, und gehören, als solche, mit zur ganzen Veränderung. Nun hat jede Veränderung ihre Ursache, welche in der ganzen Zeit, in welcher jene vorgeht, ihre Causalität beweist. Also bringt diese Ursache ihre Veränderung nicht plötzlich (auf einmal oder in einem Augenblicke) sondern in einer Zeit hervor, so, daß wie die Zeit vom Anfangsaugenblicke A bis zu ihrer Vollendung in B wächst, auch die Größe der Realität (B — A) durch alle kleinern Grade, die zwischen dem erstern und letztern enthaltern sind, erzeugt wird. Alle Veränderung ist also nur durch eine continuirliche Causalität möglich. Dieses heißt das Gesetz der Continuität aller Veränderungen" *). Daraus folgt: es giebt in der Natur weder einen Absprung (saltus) noch Lücke (hiatus). Das erste; weil alle Veränderungen continuirlich sind, und alles in der Natur einen gewissen Grad haben, folglich begrenzt seyn muß. Das zweite; weil, wenn es einen Absprung geben sollte, es ein Vacuum geben müsse. Ein solches aber ist in einer möglichen Erfahrung unmöglich zu beweisen, weil das Leere nicht erfahren werden kann, und die Continuität der Erscheinungen dadurch aufgehoben würde. Ferner folgt aus demselben Grundsatze, daß kein Theil der Materie in der äußern Erscheinung der absolut kleinste seyn könne. Weil daraus folgen würde, daß das Einfache ein substanzielles Zusammengesetztes seyn müsse, welches widersprechend ist. Denn es muß einen Raum einnehmen. Alles Reale aber, was

*) Kant Crit. d. r. V. S. 208.

was einen Raum einnimmt, faſſet ein außerhalb einander befindliches Mannigfaltiges in ſich *).

Hiervon muß man aber unterſcheiden die

Continuität der Formen.

Crit. Philoſ.

Die Continuität der Formen oder der Begriffe, gebietet keinen Sprung (Lücke, vacuum) von Arten zu ihren Unterarten, ſondern immer Zwiſchenarten, ſowohl in den Dingen, als ihren Eigenſchaften und Kräften anzunehmen, und heißt lex continui affinitatis, specierum, formarum logicarum. Daſſelbe ſetzt in der Natur ſelbſt, ſofern ſie vernunftmäßig ſeyn ſoll, eine dergleichen Verwandtſchaft der Dinge und Kräfte voraus, daher lex continui in natura. Nähmlich man pflegt in den Schulen zu lehren, daß der Begriff der Gattung, in den Begriffen der Arten vorkommen müſſe. Dieſes zeigt eine gewiſſe Einhelligkeit unter Begriffen an, und die Mannigfaltigkeit der einzelnen Dinge ſchließt dieſe Identität der Art nicht aus, vielmehr wird durch das Geſetz der Logik geboten, eine gewiſſe ſyſtematiſche Einheit der Begriffe dadurch zu veranſtalten, daß man immer aufwärts bis zu dem höchſten Gattungsbegriffe in ununterbrochener Ordnung aufſteigen, und von hier aus wiederum abwärts, alle die untergeordneten und abgeleiteten Begriffe aufſuchen ſolle, wenn man vom Allgemeinen auf das Beſondere ſchließen wolle. Dieſes gilt zwar nur von Begriffen. Allein die Philoſophen ſetzen hierbei voraus, daß auch eine ſolche Einhelligkeit in der Natur ſelbſt anzutreffen ſey, und die unendliche Verſchiedenheit der Dinge dürfe uns nicht abhalten, hinter ihr Einheit der Grundeigenſchaften zu vermuthen. Dieſes

*) Kant Crit. S. 169. 171. 435 ff. 513. 523.

ſes iſt nun aber eine bloße Idee. Unterdeſſen ſetzt dieſes logiſche Geſetz ein transcendentales voraus, wenn es auf Gegenſtände in der Natur angewendet werden ſoll. Nach demſelben wird in dem Mannigfaltigen möglicher Erfahrung, nothwendig Gleichartigkeit vorausgeſetzt, weil ſonſt keine Erfahrung, ja gar keine empiriſche Begriffe möglich wären. Dieſes Princip heißt das Princip der Homogenität, der Gleichartigkeit des Mannichfaltigen unter höheren Gattungen. Dieſes wollten die Philoſophen mit ihrer Schulregel ſagen: entia praeter necessitatem non sunt multiplicanda. Man müſſe die Anfänge (Principien) nicht ohne Noth vervielfältigen. Daſſelbe hat zur Abſicht Einheit oder Einfalt in die Syſteme zu bringen. Hiervon iſt die Ausdehnung des Syſtems unterſchieden. Dieſes wird erhalten durch ſyſtematiſche Vollſtändigkeit, wenn man von der Gattung anhebt, und zu dem Mannigfaltigen, das darunter enthalten ſeyn mag, herabſteigt. Dieſes giebt dem Syſtem Ausbreitung. Dadurch verlangt die Vernunft daß keine Art als die unterſte an ſich ſelbſt angeſehen werden ſolle, ſondern da ſie immer noch Begriff iſt, andere Unterarten unter ſich enthalten müſſe. Dieſes iſt das Geſetz der Specification und kann ſo ausgedrückt werden: entium varietates non sunt temere minuendae. Auch dieſem liegt ein transcendentales Geſetz zum Grunde, welches aber nicht conſtitutiv, ſondern nur regulativ, d. i. eine Anweiſung für den Verſtand iſt, immer weiter und weiter in der Specification fortzuſchreiten, ob ſolche ſich gleich nicht den Sinnen offenbaret.

Um nun ſyſtematiſche Einheit zu vollenden, fügt ſie durch die Vereinigung dieſer beiden erſtern Grundſätze noch ein Geſetz der Affinität aller Begriffe hinzu, welches einen continuirlichen Uebergang von einer jeden Art zu jeder andern, durch ſtufenartiges Wachsthum der Verſchiedenheit angiebt, und heißt Continuität der

For-

Formen, und gebietet den ganzen systematischen Zusammenhang in einer Idee zu vollenden, weil nunmehro alle Mannichfaltigkeiten unter einander verwandt sind, indem sie alle von einer einzigen obersten Gattung abstammen *).

Contract.

S. Vertrag.

Contradiction.

S. Widerspruch.

Contre-Guarde.

Mathem.

Dieses ist in der Kriegsbaukunst diejenige Befestigungsart, wo die Fasen eines Außenwerks mit den Fasen des Bollwerks parallell laufen. Sie sind aus den alten halben Monden entstanden, weil diese eine schlechte Defension geben. Pagan und Rufenstein verlängern die Contre-Guarden bis an das Ravelin, und wenn dieses ist, so sind die Fasen von dem Ravelin, Flanquen von der Contre-Guarde, wodurch dieses ein Aussenwerk von starker Defension wird. Die Contre-Guarde wird auch Conserve genannt.

Contrescarpe.

Mathem.

Die innere Böschung des Grabens, nach der Brustwehr des Walles heißt la Scarpe, und die äußerliche Böschung des Grabens, nach der Gegend wo der Feind steht, wird in der Kriegsbaukunst die Contrescarpe genennet. Es muß dieselbe von der Brustwehr, um welche der Graben geführt wird, vollkommen vertheidiget werden können.

*) Crit. d. r. V. S. 657. 668.

Contraposition.

S. Conversion.

Conversion der Sätze.

Logic.

Einen logischen Satz umkehren, heißt, das Subject desselben zum Prädicate und das Prädicat zum Subjecte machen, so daß der Satz, welcher durch die Conversion entsteht, ein wahrer Satz ist, welchen man zugeben muß, wenn man den erstern zugegeben hat. Die Conversion wird eine reine genannt, wenn die Qualität des Satzes dabei nicht verändert wird, z. B. alle Tugend ist löblich. Also ist wenigstens etwas, was löblich ist, eine Tugend. Man darf dabei nur Achtung geben, was man zwischen den Ideen für ein logikalisches Verhältniß denkt. Sagt ein Satz weiter nichts aus, als daß das Prädicat dem Subjecte allgemein zukomme, so muß dasselbe entweder ein Genus, oder ein Proprium seyn. Wäre es ein Proprium, so wären die Individua des Subjects und Prädicats völlig einerlei. Wäre es ein Genus, so wären sie nur zum Theil einerlei. Weil nun aus dem Satze für sich nicht erscheinet, was es sey, so muß er mit der ungewissen Particularität umgekehrt werden. Kann er auch universaliter umgekehrt werden, so trift sichs zufälliger Weise, es läßt sich aber aus ihm nicht schließen. Hingegen wenn ein Satz ein solcher quantitativer Satz ist, darinne eine Größe durch eine andere bestimmt wird, und man daher gewiß weiß, daß, wenn man den Satz als einen logischen betrachtet, das Prädicat ein Proprium des Subjects seyn muß, so fällt der vorige Grund weg, und es können solche Sätze universaliter umgekehrt werden, welche Schlußart in der Mathematik von großem Nutzen ist. Z. B. Wenn eine Linie die andere perpendiculär durchschneidet, so entstehen lauter rechte Winkel; folglich, wenn bei der

Durch-

Durchschneidung der Linien lauter rechte Winkel entstehen, so durchschneiden sie einander perpendiculär. Ist ein Satz particular bejahend, so kann er auch particular umgekehrt werden. Ist ein Satz universal verneinend, so kann er auch universaliter umgekehrt werden. Ist ein Satz particular verneinend, so ersieht man keinen Grund zu einer Verneinung des Subjects vom Prädicate, welches doch die reine Conversion erfordert. Wenn einerlei Quantität der Sätze bleibt, so ist dies die Conversio simplex; wird aber die Quantität verändert, daß aus einem allgemeinen Satze ein particulärer wird; so wird diese Conversio per accidens genennet. Ein Beispiel der ersten Art wäre dieses: die Tugend muß man nicht verachten; folglich ist nichts was zu verachten ist, Tugend. Ein Beispiel der andern: Jede Mäßigkeit ist Tugend; folglich ist einige Tugend Mäßigkeit. Alle universalbejahenden Sätze, wenn es nicht solche quantitativische Sätze sind, darinnen eine Größe durch einander bestimmt wird, werden universaliter convertirt. Alle universalverneinenden, particular bejahenden, und solche universalbejahende, darinne eine Größe durch eine andere bestimmt wird, werden simpliciter convertirt; alle übrige universalbejahenden Sätze werden mit der ungewissen Particularität umgekehrt. Wenn man bei der schlußmäßigen Umkehrung eines Satzes auch die Qualität ändert, oder vor das Subject und das Prädicat das Wörtchen, nicht setzet, so wird das genannt Conversio per contrapositionem. Z. B. Alle Tugend ist rühmlich, folglich, was nicht rühmlich ist, ist nicht Tugend.

Die Alten bedienten sich zur Erleichterung des Gedächtnisses eines Verses, in welchen die Regeln der Conversion der Sätze aus gewissen Buchstaben sollten erkannt werden können, dessen wir hier, wenigstens um der Nachfrage willen gedenken wollen. Einen allgemein bejahenden Satz bezeichneten sie mit Ā Einen allgemein

mein verneinenden, mit E. Einen particular bejahenden mit I. und einen particular verneinenden mit O. Dieſes gab folgenden Verſen ihre Bedeutung:

FEcI simpliciter conuertitur, AntE per accid.
AstO oder fAlcO per contra, sic fit conuersio tota.

Das will ſagen: Ein allgemein verneinender Satz (E) und ein particular bejahender (I) Satz können simpliciter conuertirt werden. Ein allgemein bejahender (A) und allgemein verneinender werden per accidens conuertirt. Ingleichen, ein allgemein bejahender (A) und ein particular verneinender können per contrapositionem umgekehrt werden. Allein Ridiger hat gezeigt, daß dieſes falſch ſey. De sensu veri et falsi. L. II C. V. §. XIII. p. 306.

Copernicaniſches Syſtem.

Vor dem Copernicus herrſchte das Ptolomäiſche Syſtem welches die Erde im Mittelpunkte ſetzte, und den Mond, Merkur, die Venus, die Sonne, den Mars Jupiter und Saturn in concentriſchen Cirkeln ſich um die Erde herum bewegen ließ. Copernius bewies die Falſchheit dieſer Meinung. Er ſetzte die Sonne in den Mittelpunkt und behauptete, daß die Erde ſich um ihre Axe drehe, und dadurch die Abwechſelung von Tag und Nacht hervorbringe, da vorher nach dem Ptolomäiſchen Syſtem die Sonne um die Erde herumgehen mußte. Copernicus wieß der Erde einen Platz unter den Planeten an, in deren Mitte er die Sonne ſtellte, und zeigte nicht nur, daß durch ihre Umdrehung um ihre eigene Axe in 24 Stunden Tag und Nacht entſtehe, ſondern daß ſie ſich auch in einer Zeit von einem Jahre um die Sonne bewege. Auf dieſem ganz einförmigen Wege wurden viele Abſurditäten und Verwirrungen des Ptolomäiſchen Syſtems vermieden. Er trug daſſelbe vor zu

Anfange des sechzehnten Jahrhunderts in seinem Buche de reuolutionibus orbium coelestium siue Astronomia restaurata. Im Grunde war es das alte Pythagoräische System. Unter den Deutschen hatte er, unter Begünstigung der damals wieder auflebenden Religionsfreiheit, Nachfolger an den gründlichsten Astronomen. Allein Gallilei, welcher zuerst in Italien dieses System ein wenig zu laut bekannt machte, fand bald unter den scholastischen Geistlichen Widerspruch, und als er diese zu spöttisch widerlegte, fiel er in die Hände der Inquisition. Bei dieser Gelegenheit entschied die römische Kirche überhaupt gegen den Copernicus. Sie hat aber nachher in soweit den Astronomen nachgegeben, daß sie dieses System in ihren Lehrbüchern in sofern zum Grunde legen durften, als es zur astronomischen Berechnung und andern Erläuterungen eine gewisse Erleichterung giebt. Es wurde das Copernicanische System auf eine ihrem Urheber ganz unerwartete Art bestätiget. Der Englische Astronom Bradlei gerieth auf die Wahrnehmung einer ganz regulären Bewegung aller Fixsterne, die bei denen in der Gegend des Zeniths circulär, bei den übrigen aber mehr oder weniger elliptisch war. Allein der Gang dieser Bewegung war demjenigen, welcher, aus der von ihm gesuchten Parallaxe folgen sollte, ganz entgegen. Er mußte also eine andere Erklärung derselben suchen, zu welcher ihm die gemachte Beobachtung verhalf, daß das Licht eine fortgehende Bewegung habe, in welcher es, um von der Sonne zu uns zu kommen, 8 Minuten braucht. Dem zufolge ist diese scheinbare Bewegung der Fixsterne, aus dieser Bewegung des Lichts, verbunden mit der jährlichen Bewegung der Erde, erklärt, und leidet auch keine andere Erklärung *).

Copula.

*) Büsch Encyclopädie, S. 130. Brucker Hist. crit. phil. T. IV. P. II. pag. 627. seq.

Copula.

Logik.

Das Zeichen, welches in einem logischen Urtheile das Verhältniß des Subjects und Prädicates ausdrückt, wird die Copula oder das Bindewort genannt, und ist mehrentheils das Wörtchen ist, oder nicht ist. Es ist aber dieses Wörtchen zweideutig. Es zeiget entweder ein abstractum logicum an. Z. B. die Kugel ist rund; oder es soll die Real Existenz eines Dinges außerhalb der Gedanken ausdrücken, z. B. Gott ist. Im letzten Falle gehört es zum Prädicate. Der Begriff desselben kann alsdann entweder das ganze Prädicat ausmachen. Z. B. wenn ich sage, es ist ein Gott; oder er macht nur einen Theil desselben aus. Z. B. Gott ist von Ewigkeit gewesen. Wie viel man übrigens in einem Satze zur Copula rechnen solle, das kommt auf die Willkühr und auf den Zweck des Denkenden an.

Cosmologie, rationale.

Metaph. und crit. Philos.

Dem Worte nach bedeutet cosmologisch, alles, was zur Welt gehört, und Cosmologie ist überhaupt die allgemeine Lehre von der Welt. Man gedenke sich aber hierunter nicht etwa die Naturlehre, welche sich mit Untersuchung der Kräfte und Würkungen der Körper beschäftiget. Diese läßt sich nicht ein in eine Betrachtung des Ganzen und derjenigen Verbindung, wodurch alle einzelne Theile dieser Welt ein Ganzes werden. Der Name Welt, wenn man den demonstrativen Beisatz, diese Welt, wegläßt, drückt einen allgemeinen Begriff aus, und da bedeutet Welt, ein Ganzes, oder ein System endlicher Dinge, welches nicht wieder ein Theil eines andern Ganzen ist Also das ganze Universum, oder wie Wolf sich ausdrückte, den ganzen Inbegriff aller

gleich-

gleichzeitigen und auf einander der Zeit nach folgenden veränderlichen unter sich verknüpften Dinge. Durch die Hinweglassung aller Individualien dieser Welt, machte Wolf, als der Erfinder der rationalen Cosmologie den Begriff transcendent, und dachte sich nun dieselbe als Ding an sich. Daher entstund nun die philosophische Wissenschaft von der Welt überhaupt, eine Wissenschaft von den aller allgemeinsten Eigenschaften, welche allen möglichen Welten gemein sind, oder die transcendentelle, rationale Cosmologie. Aus der einmal festgesetzten Definition einer Welt überhaupt, ließ sich bald alles dasjenige analytisch wieder herausheben, was man darinne aufgenommen und durch Subsumtion unter Ontologische, Somatologische und Psychologische Grundsätze diese Wissenschaft vollführen. Die Hauptlehren derselben waren die Lehre von dem allgemeinen cosmischen Zusammenhange aller Theile des Universums und ihren Veränderungen unter einander, dergestalt, daß jede Veränderung eines Theils auf jedweden andern Theil seine Folgen habe, jede Bewegung in der Welt sich auf jedweden Körper erstrecke, so, daß wenn das geringste in derselben anders seyn sollte, auch künftig alles anders kommen müßte als es jetzt ist. Desgleichen die Endlichkeit derselben, und ihre Einzigkeit. Daß es in der Welt nicht zwei vollkommen gleiche Dinge gebe. Daß immer einerlei Quantität der Kräfte bleibe, und es keinen wahren Tod gebe. Die Lehre vom Fatum. Von der Vollkommenheit der Welt. Vom Natürlichen, Uebernatürlichen und Wunder.

Die critische Philosophie, die das Eigene an sich hat, daß sie nicht eher abläßt, als bis sie der Sache auf ihren Grund gesehen hat, hat die Quelle dieser angeblichen Wissenschaft entdeckt. In ihrem Ursprunge ist sie ganz löblich, nur aber grundlos. Nähmlich sie schreibt sich her aus dem Hange der Vernunft, ihre Verstandeserkennt-

erkenntniſſe bis zum Unbedingten zu erweitern, und ein vollendetes Syſtem derſelben darzuſtellen. Dadurch wurde Metaphyſic überhaupt und alſo auch transcendentale Cosmologie, als ein Theil derſelben möglich. Aber ſie iſt grundlos.

1) Die abſolute Totalität der Welt iſt das Unbedingte, d. h. weil die Welt nicht wiederum ein Syſtem von einem andern Syſtem ſeyn ſoll, ſo gilt bei ihr, wenn man einmal den Begriff in dieſer Höhe der Abſtraction gedacht, weiter keine Nachfrage, nach einem fernerweitigen Syſtem, wovon ſie ein Theil wäre. Allein die Welt iſt für uns ein Inbegriff von Erſcheinungen, und alſo von lauter bedingten Exiſtenzen. Folglich kann das Unbedingte, weil es unbedingt und alſo keine Erſcheinung iſt, gar nicht zu der Welt gehören. Man kann niemals ſagen, hie oder dort iſt es. Sondern es iſt daſſelbe eine bloße Idee der Vernunft, der man ſich zwar annäheren, die man aber nie erreichen kann.

Man ließ ſich durch den Satz des Grundes verführen und ſchloß: wenn das Bedingte gegeben iſt, ſo iſt auch das Unbedingte gegeben, wovon alles übrige Bedingung iſt. Allein dieſer Satz iſt weiter nichts als eine Anweiſung für die Vernunft, dem Unbedingten nachzugehen, d. h. er iſt nur von regulativem Gebrauche, durch ihn aber wird das Unbedingte nicht dargeſtellt, er iſt nicht conſtitutiv.

2) Die bloße Vorſtellung einer Welt iſt ganz etwas anders, als das Object, das dieſer Vorſtellung correſpondirt. Und gleichwohl hat man dieſe Dinge mit einander verwechſelt, und die bloße Vorſtellung für das Object ſelbſt gehalten. Jenes iſt eine bloße Idee, der man ein äußeres correſpondirendes Object gegeben und untergeſchoben hat.

3) Dieſe

3) Dieſe ſubjective Vorſtellung unſerer Sinnenwelt, hat man für die einzig mögliche Art einer Welt und die ſubjectiven Bedingungen unſerer Erkenntnißart für allgemeine objective Bedingungen einer jeden Erkenntnißart ausgegeben.

4) Man ſahe nun Welt als ein Ding an ſich an, und gar nicht mehr als Erſcheinung, ſondern als dasjenige, was allen Erſcheinungen zum Grunde läge, und behandelte es doch ſo, wie man Erſcheinungen oder Sinnenweſen behandelt. Nähmlich man wandte die Categorien auf dieſes Ding an ſich an, welche ihrer Natur nach, nur von Erſcheinungen gelten können, die uns in der Sinnenwelt gegeben werden müſſen. Dadurch geſchahe es nicht allein, daß alle Schlüſſe der rationalen Cosmologie lauter Paralogiſmen und Trugſchlüſſe wurden, ſondern daß die Gegner mit gleichem Schein das gerade Gegentheil von jenen Sätzen behaupten konnten. Hatte man z. B. geglaubt bewieſen zu haben: die Welt iſt endlich; ſo bewies der Gegner mit gleich ſtarken Gründen das Gegentheil: die Welt iſt unendlich. Daher der Widerſtreit der Vernunft mit ſich ſelbſt, welches man Antinomie nennet. Es war dieſes um ſo begreiflicher, weil dieſe von Dingen an ſich ſo viel wiſſen konnten, als Wolf und ſeine Nachfolger, d. h. gar nichts. Durch dieſes einmal angefangene Geſchäfte die Ideen durch die Categorien zu beſtimmen, entſtunden die ſogenannten cosmologiſchen Ideen d. i. Weltbegriffe, oder Begriffe, worauf in einer transcendentellen Cosmologie alles hingeleitet werden kann. Deren konnten nicht mehr als vier ſeyn *).

1) Die abſolute Vollſtändigkeit der Zuſammenſetzung des

*) Kant Crit. 334. 846. Jacob Metaph. §. 769. 770. ff.

des gegebenen Ganzen aller Erscheinungen. 2) Die absolute Vollständigkeit der Theilung eines gegebenen Ganzen in der Erscheinung. 3) Die absolute Vollständigkeit der Entstehung einer Erscheinung überhaupt. 4) Die absolute Vollständigkeit der Abhängigkeit des Daseyns des Veränderlichen in der Erscheinung. Nun kann sich die Vernunft die ganze Reihe entweder als endlich, oder als unendlich vorstellen. Im ersten Fall ist jedes Glied in der Reihe bedingt bis auf Eins, das Unbedingte. Daher folgende Sätze. 1) Das Weltganze hat in der Zeit einen Anfang, im Raume eine Grenze. 2) Die Theile eines in seinen Grenzen gegebenen Ganzen endigen mit dem Einfachen. 3) Unter den Ursachen giebt es einige, oder wenigstens eine, die absolute Selbstthätigkeit, d. i. Freiheit hat. 4) In Absicht auf das Daseyn veränderlicher Dinge giebt es eine unbedingte Nothwendigkeit der Erscheinungen, Naturnothwendigkeit. Stellt sich aber die Vernunft die ganze Reihe als unendlich vor, so ist jedes Glied bedingt, nur das Ganze ist unbedingt und der Regressus der Bedingungen ist unendlich. Daher folgende Sätze. 1) Die Welt ist anfangslos der Zeit und grenzenlos dem Raume nach. 2) In ihr ist alles zusammen gesetzt. 3) Jede Ursache ist bedingt. 4) Jedes Daseyn ist zufällig. Fragt man aber, warum sich die Vernunft die ganze Reihe entweder als endlich oder als unendlich vorstellen könne, so ist die Antwort; weil man einmal die zwei Fehler begangen hatte, daß man sich die Welt als ein Ding an sich vorgestellet, und hernach die Categorien darauf anwendete, so war der Begriff eines Dinges an sich ganz gleichgültig gegen die Prädicate endlich und unendlich, und man hatte gleich viel

Grund

Grund für das eine und für das andere, oder beſſer, gar keinen. Auf ſolche Weiſe war nun der Widerſtreit unvermeidlich. Dieſer ſcheinbare Widerſtreit entſteht demnach dadurch, daß man die Sinnenwelt nicht für einen Inbegriff von Erſcheinungen, ſondern für ein Ding an ſich hält. Im letzten Falle iſt er auch gar nicht zu löſen. Im andern Falle können wir das Unbedingte in derſelben gar nicht beſtimmen, und ob gleich nicht geläugnet werden kann, daß ihr ſo etwas zum Grunde liegen muß, weil ſie eben als Erſcheinung ein Inbegriff von Beziehungen uns ganz unbekannter Gegenſtände iſt, ſo bleibt für ſinnliche Weſen daſſelbe blos eine unbeſtimmte Idee von einem unbekannten Etwas.

Cotangent.

Mathem.

Wenn man aus der Spitze eines geradlinigten Winkels das Maaß des Winkels oder einen Circul-Bogen beſchreibt, und auf den äußerſten Punct dieſes Bogens, in welchem der Bogen den einen Schenkel ſchneidet, eine Perpendicullinie richtet, bis dieſe den andern Schenkel berührt, ſo wird dieſe Perpendicullinie der Tangent von dem Bogen, oder von dem Winkel, wovon dieſer Bogen das Maaß iſt, genennet. Da nun das Complement eines ſpitzigen Winkels, derjenige Winkel iſt, welchen man zu dem gegebenen addiren muß, wenn ein rechter Winkel entſtehen ſoll: ſo iſt leicht zu begreifen, was der Tangens complementi oder Cotangens eines gegebenen Winkels ſey.

Creditiv.

Nat. Recht.

Creditiv ist ein Beglaubigungsschreiben, in welchem der Principal eines Gesandten dem Staate, zu welchem der Gesandte geschickt wird, diesen als seinen Gesandten bekannt macht, und ihn ersucht, dem Gesandten in dem, was er in seines Principals Namen mit ihm verhandeln werde, Glauben beizumessen. Diese Urkunde muß der Gesandte aus dem nähmlichen Grunde dem Volke zu dem er geschickt wird, vorlegen, damit sich solches nicht weigere, sich in Unterhandlung mit ihm einzulassen.

Criminaljustiz.

Die Bestimmung, wie weit einzelne Menschen sich überhaupt ihrer Rechte verlustig gemacht haben, folglich ob sie zu bestrafen seyen, heißt die Criminaljustiz. Das Recht der Staatsgewalt darauf heißt die Criminaljustizhoheit, das Strafrecht (potestas criminalis). Darinne ist enthalten das Recht der Criminalgesetzgebung (potestas legislatoria criminalis), die Criminal Gerichtsbarkeit (Jurisdictio criminalis), das Recht der Untersuchung, (Jus inquisitionis), und das Executionsrecht in Criminalsachen.

Criterium der Wahrheit.

Logic.

Man macht einen Unterschied unter formaler und materialer Wahrheit. Jene ist die Uebereinstimmung unserer Gedanken mit den allgemeinen Gesetzen des Denkens. Sie betrift blos die Form der Erkenntniß, und wird auch logische Wahrheit genannt. Diese besteht in der Uebereinstimmung unserer Gedanken mit den Objecten, als

als der Materie des Denkens. Wenn man nun von einem Kennzeichen oder Criterium der Wahrheit spricht, so kann dieses nicht von der materiellen Wahrheit verstanden werden. Denn das Kennzeichen müßte aus den Objecten gesucht werden. Sollte es nun, wie billig, ein allgemeines Kennzeichen seyn, so daß man alle Objecte dadurch unterscheiden könnte, so müßten ihm alle Objecte unterworfen seyn. Allein durch die bloße Allgemeinheit kann nichts unterschieden werden, und die materielle Wahrheit geht auch nur auf bestimmte Objecte. Folglich bezieht sich alles Kennzeichen der Wahrheit nur auf die formale, und ist selbst nur ein formales Criterium. Die critischen Philosophen sagen: Das oberste formale Kennzeichen der Wahrheit ist der Satz des Widerspruchs, ihm folgen die übrigen Gesetze des Denkens. Denn dieser sagt blos aus, daß ich einem Subjecte keine entgegengesetzten Prädicate beilegen soll, und ist blos logisch oder formal.

Ich bin ihrer Meinung in Sachen der discursiven Erkenntniß. Hier muß der Satz des Widerspruchs aussagen, ob in der Verbindung der Begriffe Etwas oder Nichts enthalten sey. Allein in Sachen der Empfindung und besonders, was die Wahrheit und Gewißheit derselben betrifft, ist der Satz: was ich empfinde, das empfinde ich, und wie ich empfinde, so empfinde ich, oder welches das gleiche ist: was ist, das ist, das Criterium der Wahrheit. Wollte man sagen: auch bei der Erfahrung ist der Satz des Widerspruchs das Kennzeichen der Wahrheit, weil es ohnmöglich ist, daß ich das nicht empfinden sollte, was ich empfinde, so antworte ich: 1) das Empfinden muß doch erst vorausgegangen seyn, sonst läßt sich die Anwendung dieses Satzes gar nicht denken. 2) Bei Erfahrungen hab ich mit Existenzen zu thun, und da läßt sich der Satz des Widerspruchs abermals nicht anwenden. 3) Der Satz: was ich empfinde,

pfinde, das empfinde ich, beweißt die Wahrheit der Empfindung direct; der Satz des Widerspruchs aber nur indirect, oder allenfalls nur die Unmöglichkeit des Gegentheils. S. Grundsatz, oberster aller Erkenntniß. *).

Critik der reinen Vernunft.

Crit. Philosophie.

Eine Wissenschaft, welche die Vernunft selbst und alle ihre Vermögen und Kräfte prüft, heißt Critik der reinen Vernunft. Sie kann auch durch Wissenschaft des reinen Vernunftvermögens erklärt werden. Darinne wird untersucht, was die Vernunft, unabhängig von Erfahrung (als reine Vernunft) aus sich selbst zu erkennen vermag **). In derselben werden alle Vorstellungen und Urtheile a priori aus der Vernunft abgeleitet; ihre Gültigkeit und Gebrauch deducirt, welchen Theil derselben Kant, ihr Erfinder transcendentale Elementarlehre nennet. Sie giebt aber auch zugleich Regeln an die Hand; wornach ein zuverläßiges und vollständiges System reiner Vernunftwahrheiten zu verfertigen, welchen Theil ihr Erfinder transcendentale Methoden

*) Ueber diese Materie verdienen nachgesehn zu werden Pet. Gassendi's Syntagm. philos. Epicur. ingl. de origine varietatis logicae Cap. 7. Thomas. Stanley hist. philos. p. 943. Thomasius Philos. aulica. Ep. 5. §. 18. Carteſius in meditat. 4. und in princip. philos. P. 1. §. 30. Andala in exercitat. phil. p. 57. seq. Rüdiger in institut. erudit. p. 24. edit. 3 Huetius in Censura philos. Cartesianne Cp. 2 und Traité philosophique de la foiblesse de l'Esprit humain L. 1. Ch. 8. Buddeus in obseruationibus in philos. instrumental. p. 162.

**) Kant Crit. S. 10. f. 841. Vorr. 6. S. 711. 760. f. Proleg. zu jeder künft. Metaph. 17. Crit. 703. 710.

denlehre betitele. Sie ist entweder Critic der speculativen oder der practischen Vernunft, welches sich auf ihren Gebrauch bezieht. Es muß dieselbe die Möglichkeit der Metaphysik der Natur sowohl, als die Möglichkeit der Metaphysik der Sitten darthun. Denn diese Wissenschaften sollen durch Vernunft zu Stande gebracht werden. Mithin muß vor allen Dingen erst ausgemittelt werden, ob Vernunft so etwas leisten könne? und um diese Frage zu beantworten, muß sie selbst erst critisirt, d. i. ihre Kräfte müssen geprüft werden. Dadurch hält sie die Mittelstraße zwischen Dogmatism, welcher direkt synthetische Urtheile aus Begriffen vorträgt, ohne Prüfung, woher sie ihm gekommen seyn mögen; weil die spekulative reine Vernunft gar keine Dogmata hat, indem ihre Ideen keine constitutiv objective Realität haben; und mithin auch keine dogmatische Methode; Empirische Vernunft bedarf keiner Critik, weil ihre Grundsätze am Probierstein der Erfahrung einer continuirlichen Prüfung unterworfen werden, so auch nicht die Mathematik, wo ihre Begriffe an der reinen Anschauung dargestellt werden können, und müssen und jedes Ungegründete und Willkührliche dadurch alsbald offenbar wird. Kant legt daher der Critik, sehr bescheiden, den negativen Nutzen bei, daß sie, gleich einer Disciplin, die Vernunft da, wo diese es weder mit empirischen Begriffen noch mit reinen Anschauungen zu thun hat, im transcendentalen Gebrauche, in sicherem Gleise halten, ihren Hang nach Erweiterungen, über die engen Grenzen der Erfahrung bändigen, und sie von Ausschweifungen und Irrthum abhalten müsse. Critik der praktischen Vernunft enthält eine Untersuchung der Möglichkeit der Moralphilosophie, in wiefern der Grund der moralischen Handlungen in der practischen Vernunft gesucht werden muß.

Und hieraus erhellet von selbst, was critische Philosophie heiße. Man vergleiche weiter unten den Artikel Dogmatism.

Critischer Idealism.

S. Idealismus.

Cubus.

Mathemat.

Wenn man eine Zahl ein oder etlichemal durch sich selbst multiplicirt, so wird das Faktum eine Potenz oder Dignität von der gegebenen Zahl genannt. Und zwar die andere Dignität, wenn eine gegebene Zahl einmal: die dritte Dignität, wenn die gegebene Zahl zweimal: die vierte Dignität, wenn sie dreimal in sich selbst multiplicirt worden u. s. w. Die andere Dignität heißt das Quadrat, und die dritte der Cubus von der gegebenen Zahl. Die gegebene Zahl, welche zu einer gewissen Dignität erhoben worden, oder die erste Dignität heißt auch die Wurzel von der gesetzten Dignität. Und zwar in Ansehung der zweiten Dignität, die Quadrat-Wurzel, in Ansehung der dritten Dignität die Cubik-Wurzel u. s. w. Kann aus einer gegebenen Zahl die Cubic-Wurzel genau gezogen werden, so heißt sie eine vollkommene Cubic-Zahl, wo nicht, eine unvollkommene Cubic-Zahl. Ueberhaupt heißen die Größen, aus welchen eine verlangte Wurzel genau kann genau gezogen werden, Rationale Größen. Hingegen sind Irrational-Größen solche, aus welchen eine verlangte Wurzel nicht genau kann gezogen werden.

Culmination.

Mathemat.

Durch die Culmination verſteht man in der Aſtronomie die Ankunft eines Sterns im Meridian.

Culpa.

Naturrecht.

Der gewöhnliche Begriff von Schuld (culpa) bezeichnet im Allgemeinen eine Beziehung einer Handlung, nicht ſowohl auf den Willen, als auf das Erkenntnißvermögen und auf den Verſtand des Menſchen, wo er nicht aus Vorſatz, ſondern aus Mangel der ſchuldigen Aufmerkſamkeit, aus Unbedachtſamkeit, Unüberlegtheit oder Uebereilung einen Mangel ſittlicher Regelmäßigkeit in ſich gründet. Er bleibt zwar immer der Urheber der Handlung, aber nur nicht ein vorſätzlicher, es bezieht ſich ſein Entſchluß nur mittelbar, aber nicht unmittelbar, auf die zuzurechnende Handlung. Er hatte nicht das im Sinne zu thun, ſondern etwas anderes von welchem aber die zurechnende Handlung eine nicht vorhergeſehene Folge war. Beſtimmter wird daher eine gefährdevolle, culpoſe Handlung diejenige genennet, wo der Entſchluß des Handelnden zunächſt auf eine andere, von welcher dieſe nur eine Folge war, ſich bezog, und durch die der Handelnde den Gebrauch der Freiheit des Willens, der Freiheit dem Sittengeſetz gemäß zu handeln, in Anſehung der zuzurechnenden Handlung verlor. Es kann dieſes ſowohl bei Begehungs-, als bei Unterlaſſungs-Handlungen ſtatt haben. Die Schuld hat aber verſchiedene Stufen und Grade, welche auf verſchiedenen Graden des Fleißes beruhen, welchen ein Menſch bei der Beobachtung ſeiner Pflichten anzuwenden verbunden iſt, damit er ſich nichts zu Schulden kommen laſſe. Der höchſte Grad des Fleißes beſteht darinne, wenn ein Menſch, um ſeinen Pflichten nachzukommen, alles thut, was durch

ſeine

seine Kräfte möglich ist; thut er zur Beobachtung seiner Pflichten zwar etwas, aber so wenig, daß er gerade nichts thun würde, wenn er auch dies nicht thäte, so ist das der niedrigste Grad des Fleißes. Jeder Grad zwischen dem höchsten und niedrigsten ist ein Mittelgrad und dieser giebts viele. Der macht sich des höchsten Grades der Nachläßigkeit schuldig, der auch nicht einmal den niedrigsten Grad des Fleißes anwendet, seine Schuldigkeit zu thun, oder der von dem was er zu thun hat, gar nichts thut. Die Rechtslehrer nennen dieses Culpam latam und behaupten, eine solche Handlung wäre einer vorsätzlichen gleich zu achten (Culpa lata aequiparatur dolo.). Weil ein solcher anzusehen ist, als habe er gar keinen Willen seine Pflicht zu thun. Wer nun den höchsten Grad des Fleißes nicht anwendet, der hat den niedrigsten Grad der Nachläßigkeit (Culpa leuissima). Wer blos den niedrigsten Grad des Fleißes anwendet, und also nicht einmal den, welchen die gemeine Vernunft fordert, der hat eine merkliche Nachläßigkeit (Culpa levis. Hiernach richtet sich auch die Zurechnung solcher Handlungen. Dieses ist aber nur der allgemeine Maaßstab, wornach die Schuld in abstracto beurtheilt wird; wenn man nämlich die Individualien und besondern Umstände, unter denen der Handelnde sich befand, wegläßt. Culpa in concreto, ist die durch die Individualien und obwaltenden Umstände näher bestimmte Schuld, welche der Richter im vorkommenden Falle mit in Anschlag bringen und den Grad der Schuld darnach bemessen muß.

Curator.

Nat. Recht.

Wer die Güter eines Andern zum Vortheil desselbigen zu verwalten berachtiget, und verbunden ist, heißt Curator. Ein solcher ist von einem Vormunde noch unterschieden, obgleich beides in einer Person vereiniget seyn kann. S. Vormund.

Cultur.

Critische Phil. und Moral.

Die critische Philosophie unterscheidet sorgfältig Cultur und Disciplin, und giebt den Unterschied ganz bestimmt so an. Cultur soll eine Fertigkeit verschaffen, gewissen Regeln zu folgen. Disciplin soll die Fertigkeit, von gewissen Vorschriften und Regeln abzuweichen, vertilgen. Jene ist also positiv, diese negativ d. i. wo gewisse Talente oder Anlagen vorhanden sind, da verschaft die Cultur den positiven Nutzen, daß dieselben mit Leichtigkeit zweckmäßig können ausgeübt werden. Die Disciplin hingegen soll Warnung geben für Abwegen, und diese aufdecken. Junge Genies, die wie die Erfahrung lehrt, gleich wollen laufen, ehe sie noch haben gehen gelernet, d. i. die sich mit dem langsamen Gange und der Erlernung der Regeln im Denken nicht gern beschäftigen, weil sie dieses für einen Zwang und für eine Fessel halten, die kein tumultuarisches Denken erlaubt, bedürfen beides, sowohl die positive Anbauung oder Bildung ihrer Talente nach Regeln d. i. die Cultur, als auch der Warnung für Fehlern und der Aufdeckung der Irrgänge d. i der Disciplin. Am allermehresten gehen Einbildungskraft und Witz gern zügellos. Die Regeln des Geschmacks halten sie daher im Gleise, und eine, durch die Regeln des Geschmacks gebildete Einbildungskraft, wird man eine gezügelte Einbildungskraft nennen können. Wenn man aber von einer Disciplin der Vernunft spricht, so bezieht sich dieses auf den transcendentalen Gebrauch derselben. In diesem Felde befindet sie sich gleichsam unter lauter Ideen und es kann hier ihren Hang nach Erweiterungen weder empirische noch reine Anschauung im Gleise halten. Sie geräth daher auf ein ganzes System von Täuschungen und Blendwerken, das sie auch wohl architectonisch mit einander verbindet und Metaphysik d. i. Wissenschaft

des

des Uebersinnlichen nennet. Diese ihre Verirrungen machten eine negative Gesetzgebung nothwendig, welche unter den Namen einer Disciplin aus der Natur der Vernunft und der Gegenstände ihres reinen Gebrauchs gleichsam ein System der Vorsicht und Selbstprüfung errichte, vor welchem kein falscher vernünftelnder Schein bestehen kann, sondern sich sofort, ohnerachtet aller Gründe seiner Beschönigung verrathen muß *)". Dahin zwecket die Critik der reinen Vernunft. Wenn man nur einzelne Lehren der Prüfung nach Regeln unterwirft, so heißt dies eine Censur derselben. Die Disciplin erschüttert das Fundament der ganzen angeblichen Wissenschaft, und deckt die Ursachen auf, warum auf einen solchem Wege die Vernunft sich hat täuschen müssen. Ein besonderer Theil derselben ist die transcendentale Methodenlehre. (Kant Crit. S. 708 — 794). Man sehe den Artikel: Critik der reinen Vernunft.

Nimmt man das Wort Cultur so wie es in der Moral genommen wird, so zeigt es Erhöhung, Veredlung und überhaupt Vervollkommnung der Kräfte an, und sittliche Cultur ist nichts anders, als moralische Vervollkommnung unserer Selbst. Sie ist theils eine innere, theils eine äußere, je nachdem sie sich auf innere oder äußere Vollkommenheiten bezieht. Die innere ist die moralische Würksamkeit des Menschen. Folglich wird dieselbe bestehen in der Erhöhung seiner Kräfte zu diesem sittlichen Zwecke. Die Regel der Vernunft ist hier diese: Suche alle deine Kräfte, und alle deine Zustände und Verhältnisse so einzurichten, daß du sie sämmtlich als Mittel gebrauchen kannst, deine sittliche Bestimmung zu erreichen, und so viel sittliche Zwecke zu realisiren, als möglich ist. Man vergleiche den Artikel, Aufklärung und Bestimmung des Menschen.

Cylin-

*) Kant Crit. S. 711.

Cylinder.

Mathemat.

Ein gleichdicker Körper, dessen Grundfläche ein Circul, heißt ein Cylinder oder Walze. Und zwar ein rechtwinklichter, wenn der Körper rechtwinklicht; ein schiefwinklichter, wenn der Körper schiefwinklicht ist. Es entsteht demnach ein Cylinder, wenn sich ein Circul an einer geraden Linie paralell bewegt.

Ende des ersten Bandes.

NB. Da es dem Hrn. Verleger gefallen hat, den Subscriptions-Termin zu verlängern; so soll das Verzeichniß der Hrn. Subscribenten nachfolgen.

Druckfehler.

S. 11 Z. 14. Anmerk. für posta l. postea.
" 15. " Nota für Manichaxismus l. Manichäismus.
" 17. * für patiebat l. patiebatur.
" 23. * f. nt l. ut.
" 28. Z. 26. f. revene l. revue.
" 29. " 23 für itaquae l. itaque.
" 48 * für puaestionibus l. quaestionibus.
" 46 Z. 16 f. finns l. finis.
" " " 19 f. finus l. finis.
" 49 " 10. f. Thelematologie l. Telematologie.
" " " 18 f. Ethymologia l. Etymologia.
" 50 " 5 f. substandive l. substantive.
" 52 " 15 f. nach l. noch.
— — — prolematiſch l. problematiſch.
" 53 " 2 von unten für erdulten l. erdulden.
" 54 " 23 zwiſchen ſchnell und Denken, ſchieb ein, im.
" 56 " 15 " der " - des.
" " " 25 " Ausſtündung l. Ausdünſtung.
" 59 " 9 holb l. halb.
" 62 " 26 f. freundſchaftich l. freundſchaftlich.
" 63 " 5 f. dem l. den
" 66 " 8 f. einleuchternden l. einleuchterndern.
" 67 " 23 f. Magneten l. Magnete.
" 68
" 74 " 29 f. verworrenen l. verworrenern.
" 77 " 16 f. metaphycam l. metaphysicam.
" 77 " 21 f. reirerlei l. viererlei.
" 78 * " ταιαυτα l. τοαυτα.
" 89 Z. 2 von unten für dem l. den
" 94 " 6 v. u. für zugeſpielten l. zugeſpühlten.
" 99 " 8 v. u. f. acciedentalia l. accidentalia.
" 100 Z. 22 f. siuc l. seu.
" 104 " 28 f. Sinntichkeit l. Sinnlichkeit.
" 106 " 8 f. tode l. todte.
" 107 " 20 Rückrad l. Rückgrat.
" 117 " 25 f. Flugſchar l. Pflugſchar.
" 120 " 20 f. mehre l. mehrere.
" 123 " 2 f. werde l. werden.
" 126 " 16 f. verwendit l. verwendet.
" 126 " 26. f. Fortſetzurg l. Fortſetzung.
" 137 * Z. 5 f. que l. quae.
" 143 Z. 21 f. wiſſens l. wiſſen.
" 162 " 2 a priorii l. a priori.
" 165 " 20 f. iedem l. jeden.
" 164 " 5 f. Dei l. Deo.
" — " 9 f. excuſisse l. excussisse.
" 169 Z. 8 f. dieſes l. dieſe.
" 179 " 18 f. moestiis l. moestitiis.
" 180 " 7 f. ſchönr l. ſchöne.
" 181 " 26 f. in l. im.

Digitized by Google

S. 184 Z. 26 f. stuttit. l. stultit.
S 194 S 5 f. Tyranrei l. Tyrannei.
S 200 S 23 f. Unerfahren l. Unerfahrene.
S 201 S 20 f. Aeſſinität l. Affinität.
S 204 S 9 f. den l. der.
S 206 S 22 f. fortgepflanz — fortgepflanzt.
S — S * Z. 22 f. Iſaeas l. Iſaacs.
S 207 S 24 f. cnmpemdium l. compendium.
S 208 S 27 f. civitatae l. civitate.
S 209 S 7 f. occalta l. occulta.
S 210 S 22 f. verſteinerner l. verſteinerter.
S 216 * Z. 7. f. alia l. alio.
S — * S 8 f. in hasione l. inhaesione.
S 217 Z. 12 f. Corxiſtenz l. Coexiſtenz.
S 217 S 19 f. imaginraium l. imaginarium.
S 221 S 17 f. Abſtractionsvermögen l. Abſtractionsvermögens.
S 233 S 9 f. die l. das.
S 237 S 9 f. Cerimouiels l. Ceremouiels.
S 241 S 2 f. dem l. den.
S 262 S 16 f. αυτο l. αυτο.
S 264 S 21 f. für l. vor.
S 272 S 12 f. Docuenten l. Documenten.
S 276 * S 2 f. Ccartesii l. Cartesii.
S 306 S 28 f. in welchen l. in welchem.
S 311 S 4 f. Rationen l. Notionen.
S 311 S 6. f. Ψυσικω l. φυσικω.
S 313 S 3 f. antrioretiſcher l. anticretiſcher.
S 314 S 24 f. entgenwürkenden l. entgegenwürkenden.
S 315 S 2 f. ιδιοσογκρισια l ιδιοσυγκρασια.
S 315 S 21 f. Andern l. Andere.
S 316 S 26 f. ſeine l. ſeines.
S 319 S 27 f. jocsoi l. jocosi.
S 322 S 4 f. Betragend l. Betragen.
S 352 S 18 zwiſchen ob und bei ſchieb ein es.
S 354 S 6 v. u. f. Den l. Denn.
S 358 S 25. f. ασχισις l. ασχεσις.
S 363 S 4. f. Aſſociation l. Aſſociation.
S 366 S 27 f. derſelbe l. dieſelbe.
S 712 S 22 f. dieſelbe l. derſelbe.
S 731 S 4 v. u. Abſtraetien l. Abſtraction.
S 711 S v. u. f. Idenditât l. Identität.
S 367 S 15 f. immaginariſcher l. imaginariſcher.
S 368 S 17 f. einen gemeinſchaftlichen l. eine gemeinſchaftliche.
S 380 S 13 f. dem l. den.
S 383 S 20 f. subsitere l. subsistere.
S 384 S 22 f. Vernünfleien l. Vernünfteleien.
S 387 S 6 f. bei dem l. bei den.
S 387 S 6 f. und den l. und dem.
S 389 S 3 f. in l. die.
S 389 S 6 f. übnig l. übrig.
S 389 S 10 f. Unenlidche l. Unendliche.
S 396 Z. 29 f. ſag l. ſagt.
S 399 S 19 f. gemeinnützlich l gemeinnützliche.
S 402 S 33 f. das l. daß.

S. 409 = 10 f. dieſelben l. dieſelbe.
= 412 = 13 f. der l. die.
= 430 = 5 f. Nedenden l. Redenden.
= 441 = 17 f. den l. dem.
= 444 = 2 f. condratictoria l. contradictoria.
= 446 = 23 f. Denn l. Dann.
= 453 = 28 f. Vortheil l. Vortheil.
= 456 = 18 f. im l. in.
= 457 = 12 f. dieſem l. dieſen.
= 461 = 11 f. Völkern l. Völker.
= 461 = 17 f. Andern l. Andere.
= 462 = 3 f. genwonnen l. gewonnen.
= 466 = 20 f. pathalogiſche l. pathologiſche.
= 468 = 2 f. Möhre l. Röhre.
= 476 = 1 f. esuales l. causales,
= 482 = 15 f. Einbilbungskraft l. Einbildungskraft.
= 486 = 30 f. Neigung l. Meinung.
= 491 = 2 f. Narur l. Natur.
= 499 Note f. capi l. cepi.
= 512 Z. 8 f. Unterlaſſungshandlung l. Begehungshandlung.
= 517 = 3 f. Apperceptio l. Apperceptio.
= 531 = 10 f. das l. das,
= 533 = 8 f. Urchen l. Urſachen.
= 536 = 34 f. ausgearbeitern l. ausgearbeitetern.
= 594 = 23 f. ἀνδεκτον l ἀνδεκτον,
= 598 = 13 f. keine l. kein.
= 599 = 23 f. Perpendiculinien = Perpendicullinien.
= 605 = 3 f. wäeen l. wären.
= 610 = 5 f. v. u. f. analogiſchen l. analytiſchen.
= 632 = 5 muß das Wort: entweder ausgeſtrichen werden.
= 636 = 18 f. welches l. welchen.
= 696 = 7 f. feſte l. feſten.

Digitized by Google

Digitized by Google

XXX (1-4) II.90

Digitized by Google

Digitized by Google